

Schriften zur Triadik und Ontodynamik

Band 7

Sein - Erkennen - Handeln

Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven

Festschrift für Heinrich Beck zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von Erwin Schadel und Uwe Voigt

PETER LANG
Europäischer Verlag der Wissenschaften

Verschüttete Fundamente einer anderen Neuzeit. Die 'Via Lucis' und ihre Bedeutung für die Geschichtskonzeption des Johann Amos Comenius

von
Uwe Voigt

1 Vorbemerkungen

1.1 Zur Relevanz der Thematik

Paradoxerweise ist die 'Via Lucis'¹ des Johann Amos Comenius (1592 - 1670)² nicht nur in wirkungs-, sondern auch in forschungsgeschichtlicher Hinsicht³ lange Zeit im Dunkeln geblieben. Daß Comenius mit dieser Schrift auf seine Mitwelt relativ geringen *direkten* Einfluß ausgeübt zu haben scheint⁴, muß nicht weiter verwundern. Ließ der große Mähe doch die 'Via Lucis' jahrzehntelang unveröffentlicht und publizierte sie erst zu einem Zeitpunkt, als sich dem comenianischen Ansinnen zuwiderlaufende Tendenzen schon stark verfestigt hatten⁵.

Dagegen wirkt die partielle Mißachtung der 'Via Lucis' in der neueren Literatur⁶

¹ *Via Lucis vestigata et vestiganda*, h.e. *Rationabilis disquisitio, quibus modis intellectualis animorum LUX, SAPIENTIA, per omnes hominum mentes et gentes jam tandem sub mundi vesperam feliciter spargi possit. Libellus ante annos viginti sex in Anglia scriptus, nunc demum typis exscriptus et in Anglia remissus. Anno salutis MDCLXVIII.* In: Dilo Jana Amose Komenského [in der Folge zitiert als DJAK]. Vol. 14, Praha 1974, S. 279 - 385. In der Folge als *Via Lucis* zitiert; Seitenangaben, welche die DJAK-Ausgabe betreffen, stehen in runden Klammern.

² Zur Einführung siehe: *Milada Blekastad*, Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komenský, Oslo 1969; *Veit-Jakobus Dieterich*, Johann Amos Comenius - mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1991; *Helmut Hanisch*, Johann Amos Comenius. Stationen seines Lebens, Stuttgart 1991.

³ Die 'In Viam Lucis Isagoge' *Julie Nováková*s in DJAK Vol. 14 [Fußn. 1], S. 371 - 373 läßt eine systematische Beschäftigung mit der 'Via Lucis' erst ab dem Ende des 19. Jh. erkennen.

⁴ Zum *indirekten* Einfluß, den die 'Via Lucis' durchaus gezeitigt hat, vgl. Punkt 3.

⁵ Siehe Punkt 3.

⁶ Ausgerechnet einige der wichtigen Werke, welche sich mit der ideengeschichtlichen Einordnung des Comenius befassen, haben die 'Via Lucis' nicht bzw. nicht zureichend rezipiert. Hier seien nur einige Beispiele genannt: *Frank E.* und *Fritzie Manuel* (Utopian

befremdlich. Spärliche Wirkung nach außen besagt doch nicht, daß ein Werk auch für den geistigen Werdegang seines Verfassers und für das Verständnis der betreffenden Zeit von geringer Bedeutung sein muß. Ein Blick auf die 'Via Lucis' wäre dazu angetan, eine derartige Annahme zu entkräften: In ihr manifestiert sich eine Entwicklung, die Comenius zu einer genuinen Konzeption von Geschichte und geschichtlichem Fortschritt gelangen läßt. Spätestens als der Verfasser der 'Via Lucis' ist Comenius nicht mehr nur geistiger Erbe verschiedener theologischer und philosophischer Konzeptionen, die sich mit Sinn und Ziel der Historie befassen. Er hat sich dieses Erbe vielmehr aktiv und kreativ angeeignet⁷, hat eine Synthese der ihm geläufigen, teilweise widerstrebenden Traditionen und Innovationen vollzogen, in der er und sein Freundeskreis - vom heutigen Standpunkt aus formuliert - zu Recht den Ansatz zu einer 'anderen Neuzeit'⁸ gesehen haben.

Daher läßt diese Schrift erkennen, welche Alternativen Mitte des 17. Jahrhunderts zu den bald darauf eingespurten Tendenzen - etwa derjenigen einer totalen Quantifizierung des Universums unter den Auspizien Newtons⁹ und einer sich verschärfenden Kluft zwischen Philosophie und Theologie - wenigstens denk-möglich waren. Diese Gesichtspunkte dürften die 'Via Lucis' als einen würdigen Forschungsgegenstand erscheinen lassen, den wegen seiner zeitweisen Verschollenheit zu ignorieren höchst fahrlässig wäre. Die Umstände, denen sie ihr Entstehen verdankt, verstärken diesen Eindruck noch.

1.2 Zur geschichtlichen Situiertheit der 'Via Lucis'

Ende der 30er, Anfang der 40er Jahre des 17. Jahrhunderts war Comenius mit pädagogisch und didaktisch orientierten Schriften zu europaweiter Bekanntheit gelangt; mit immer wieder verheißenen 'pansophischen' Werken über die universale

thought in the western world. Cambridge/Mass. 1979) beachten in den einschlägigen Kapiteln die 'Via Lucis' gar nicht. *Hugh Trevor-Roper* (Religion, the reformation and social change and other essays. Revised third edition London 1984) erwähnt sie zwar zweimal (ebd., S. 271, Anm. 2 sowie S. 289). Er scheint diese Quelle aber für seine Studie nicht weiter ausgewertet zu haben, sondern die Anschauungen des Comenius über Gebühr mit denen von Samuel Hartlib [vgl. Fußn. 15] gleichzusetzen. Von dieser Sichtweise, die Comenius zu einem bloßen Epigonen Francis Bacons degradiert, wurde wiederum u.a. *Ignacio Escribano-Alberca* (Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart [Handbuch der Dogmengeschichte Bd. IV Fasz. 7d] Freiburg-Basel-Wien 1987) beeinflusst.

⁷ Diese Entwicklung verzeichnet auch *V.-J. Dieterich*, Comenius [Fußn. 2], S. 77-80.

⁸ Vgl. hierzu Punkt 2.3.

⁹ Vgl. dazu den Beitrag von *Ignacio Escribano-Alberca* zu vorliegender Festschrift (Anmerkungen zur Theologie der Antitrinitarier in der englischen Frühaufklärung, S. 515-546).

Erneuerung der Menschheit, also über das erklärte letzte Ziel seiner Bemühungen, hatte er sich aber noch zurückgehalten.

Der leichtverständlich erläuterte, unmittelbar handlungsrelevante Überblick über den Zusammenhang der Gesamtwirklichkeit, der da entstehen sollte, war Comenius selbst zufolge weder in einer kurzen Zeitspanne noch von einem Autoren allein zu leisten. Kein Fragment sollte an die Öffentlichkeit dringen, sondern nur ein vollkommen ausgearbeitetes Opus¹⁰. Angesichts der damaligen Lebensumstände des exilierten Mähren durfte dieser freilich weder mit mehr Muße noch mit einem ausgedehnten Mitarbeiterstab rechnen. Comenius selbst sah sich in einer tantalischen Situation befangen: Die eigentlich zählenden pansophischen 'realia' vor Augen, mußte er sich unter dem Druck der Umstände hauptsächlich didaktischen Vorarbeiten¹¹ widmen¹². Der Perfektionsanspruch, aus dem heraus er 'in re pansophica' so gut wie stumm blieb, mochte zudem damals wie zu späteren Zeiten von Außenstehenden für den Ausdruck barer Inkompetenz gehalten werden. Nicht nur die Realisierung, auch die Reputation des comenianischen Projektes 'Pansophie' schien bedroht zu sein¹³.

Ein Korrespondenzpartner des Comenius, "the Great Intelligencer of Europe" Samuel Hartlib¹⁴, wollte dieser verfahrenen Situation ein Ende bereiten und zugleich seinen Plan vorantreiben, seine Wahlheimat England zum Sitz bedeutender Gelehrter werden zu lassen, d.h.- in dieser Zielsetzung traf er sich mit Comenius - zum Ausgangspunkt einer 'Weltverbesserung' im positiven Sinn des Wortes¹⁵.

¹⁰ Wie J. Nováková in ihrer Isagoge [Fußn. 3] vermerkt, war dies auch einer der ausschlaggebenden Gründe dafür, daß die pansophische Programmschrift 'Via Lucis' so lange der Öffentlichkeit vorbehalten blieb. Vgl. *Via Lucis* XXI 13 (S. 364): "... ne hac quidem praesens (sub *Viae lucis* nomine) deliberatio innotescat praeter solos illos, qui in consiliorum partem adsciscuntur. Ideò maxime, quia meletemata haec inchoata solùm, tantae rei rudimenta prima, publico theatro indigna adhuc sunt".

¹¹ Zur Beziehung zwischen Didaktik und Pansophie bei Comenius siehe Punkt 2.3.

¹² Vgl. Praefatio ODO II in: DJAK Vol. 15/II, Praha 1989, S. 87.

¹³ Vgl. hierzu M. Blekastad, Comenius [Fußn. 2], S. 223ff.

¹⁴ Vgl. Charles Webster (ed.), Samuel Hartlib and the advancement of learning. Cambridge 1970, v.a. die 'Introduction' Websters (S. 1 - 72, Zitat S. 2); Frances A. Yates, The rosi-crucian enlightenment, London-New York 1986 [Nachdruck der Ausgabe von 1972], S. 175 - 192; dt.: Aufklärung im Zeichen des Rosenkreuzes, Kempten 1975, S. 181 - 202.

¹⁵ Vgl. Ch. Webster, Hartlib [Fußn. 14], S. 6ff. H. Trevor-Ropers Einordnung der "three foreigners" (Hartlib, Comenius und ihr Freund Dury, auf den hier nicht weiter eingegangen werden kann) als Vertreter eines auf die Belange der Puritanischen Revolution zugeschnittenen "country Baconianism" bzw. "vulgar Baconianism" (Religion [Fußn. 6], S. 248 u. 258; vgl. dort auch S. 237-293) dürfte am ehesten auf Hartlib zutreffen, dessen zumeist sehr konkrete und pragmatisch orientierte Planungen in der Tat als eine auf vordergründigen Nutzen reduzierte Anwendung der Vorhaben Francis Bacons gedeutet werden können. Beachtenswert ist freilich der Einspruch von F.A. Yates (Enlightenment [Fußn. 14], S. 175f.), demzufolge Hartlib - wie auch Comenius - nicht von Bacon ausging, sondern von eigenständigen ('rosenkreuzerischen') Konzeptionen her die Wissenschaftstheorie des Verulamiers

Hartlibs Strategie bestand offenbar darin, Comenius als Pansophen 'ans Licht zu ziehen', ob dieser nun wollte oder nicht, d.h. systematische Entwürfe von diesem zu erlangen, sie zu publizieren und dank ihres zu erwartenden öffentlichen Echos dann Sponsoren zu gewinnen, deren Auftreten ein gutes Argument für die Übersiedlung des Comenius auf Inselboden darstellen würde. So kam es 1637 zur von Hartlib ohne das Wissen des Comenius betriebenen Drucklegung des 'Pansophiae praeludium'. Diese gar nicht zur Publikation vorgesehene Schrift zog vor allem kritische Aufmerksamkeit auf sich zog: Sie wurde unter anderem von der Oxforder Zensur angegriffen, die hier pelagianische Tendenzen, d.h. eine unangemessene Aufwertung des menschlichen Bemühens am Werk sah¹⁶.

Comenius mußte sich in seiner vorsichtigen Haltung pansophischen Publikationen gegenüber bestärkt fühlen; zugleich waren er und seine englischen Freunde (wieder einmal und nicht zum letzten Mal) auf eine nicht zu unterschätzende Quelle möglichen Widerstand bei der Realisierung ihrer Reformvorhaben gestoßen, der sie dann in ihren späteren Entwürfen - auch und vor allem in der 'Via Lucis' - entgegenzutreten hatten: das damalige orthodoxe Verständnis von Mensch und Geschichte, welches für optimistische innerzeitliche Perspektiven kaum Raum bot.

Die Absicht, Comenius nach England zu holen, wurde bei Hartlib durch diese Erfahrungen nicht entkräftet. Die zunehmend instabile innenpolitische Situation des Königreichs schien wenig später diesem Vorhaben neuen Auftrieb zu verleihen. König Charles I. und seine konservativen Berater gerieten unter immer größeren Druck einer neuerungsfreudigen Opposition, welcher der Monarch sogar ahnungsvoll vorhalten sollte, sie wollte sein Staatswesen in ein 'Utopia' verwandeln¹⁷. Hartlib und sein Zirkel hielten 'utopische' Ziele indessen für höchst greifbar und gedachten, die plastisch gewordenen Verhältnisse weder regressiven Restauratoren noch gewalttätig-anar-

zu integrieren trachtete. Für den umtriebigen Habitus Hartlibs gilt jedenfalls das wohl pointiert gegen *Trevor-Ropers* einseitige Darstellungsweise gerichtete Diktum von *Yates*: "... Hartlib in his whole life and work was something like what an R.C. [i.e. Rosicrucian, U.V.] Brother, if real and not invisible, might have been" (a.a.O., S. 176). Doch setzte Hartlib in der Tat seine 'rosenkreuzerische' Motivation meistens in 'baconianische' Aktionen um. Seine Aktionen bezogen sich durchweg auf konkrete naheliegende Anlässe (etwa die Unterstützung der protestantischen Exilierten) und bewegten sich in einem vorgegebenen konfessionellen oder politischen Rahmen. Hartlib wollte seine Projekte zwar durchaus in einen umgreifenden 'pansophischen' Rahmen stellen, delegierte allerdings gerne die dazu erforderliche systematische Arbeit an andere. Daher wird er im 'Catalogus', dem Arbeitsplan seines Kreises um 1641/42 [siehe Fußn. 22] nicht als ein angehender Mitarbeiter an systematischen pansophischen Werken, sondern quasi als 'managerial scholar', nämlich als Leiter des Finanzwesens genannt (DJAK Bd. 14 [Fußn. 1], S. 136).

¹⁶ Vgl. In *Pansophiae Praeludium Dilucidationemque Isagoge*, in: DJAK Vol. 15/II [Fußn. 12], S. 402 - 406.

¹⁷ Vgl. *Lucian Hölscher*, Art. 'Utopie' In: *Otto Brunner u.a. (Hrsgg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 6: St - Vert, S. 733-788, dort S. 755.

chistischen Strömungen zu überlassen. Die pansophische Bewegung hatte sich nun als konstruktive geistige - und, so meinte es jedenfalls Hartlib, wenn nötig auch politische - Macht manifestieren¹⁸. Wer aber eignete sich besser zum Verfassen pansophischer Manifeste als Comenius?

Erneut wurde Komenský also nach England eingeladen, diesmal sogar von einem Kreis Hartlib freundlich gesonnener Parlamentarier - wodurch bei dem so Angeschriebenen der unzutreffende, sich allerdings bis in die Comeniusliteratur hinein durchhaltende Eindruck entstand, vom englischen Parlament als solchem herbeigebeten worden zu sein¹⁹! (Hartlib hütete sich wohl, diesen Eindruck bei dem des Englischen nicht mächtigen²⁰ und daher weitgehend auf Verdolmetschung angewiesenen Gast zu zerstreuen.) Die äußeren Umstände des nun folgenden Englandsaufenthalt des Comenius 1641/42 sind, nicht zuletzt durch archivarische Forschungen und Funde neuer Dokumente, gut belegt²¹, so daß an dieser Stelle nicht weiter darauf eingegangen werden muß, als dies unbedingt erforderlich ist. Auch die in diesem Kontext entstandenen Schriften des Comenius wurden in Bd. 14 der DJAK-Reihe wieder leicht zugänglich - es sind dies neben der 'Via Lucis' die sogenannten 'Pansophica minora Londoniensa', für den internen Gebrauch des Hartlib-Zirkel bestimmte Papiere, die in manchen Punkten, z.B. der chiliastischen Orientierung dieser Gruppe, eine noch deutlichere Sprache als ihr Kulminationspunkt und Sammelbecken, eben die 'Via Lucis', sprechen²².

Die 'Via Lucis' entsteht also in einer mit Erwartungen und Risiken aufgeladenen Zeit, in der eine Gruppe progressivistisch-chiliastisch gesonnener Köpfe²³ sich auf ein gemeinsames Aktionsprogramm einigen und Wege finden will, dieses Programm in

¹⁸ Vgl. H. Trevor-Roper, Religion [Fußn. 6], S. 237-293, sowie Ignacio Escribano-Alberca, Eschatologie [Fußn. 6], S. 39-46.

¹⁹ Vgl. J.A. Comenius, Continuatio admonitionis fraternae de temperando charitate zelo. Cum fideli dehoratione a pantherina indole a larvis, Joh. Comenii ad S. Maresium. Hrsg. v. Jan Kvačala in: Archiv Komenského 3 (1913), 6-52, dort 13. Welche Motivationen und treibenden Kräfte letzten Endes für die Berufung des Comenius nach England ausschlaggebend waren, ist nach wie vor umstritten. Siehe dazu H. Hanisch, Comenius [Fußn. 2], S. 16 mit Anmm. 19 u. 20.

²⁰ Vgl. Ad amicos [Fußn. 22], S. 113.

²¹ Vgl. J. Nováková, Isagoge [Fußn. 3] sowie die dort angegebene Literatur.

²² Ad amicos Lesnae in Polonia agentes (S. 111-116); De iis quae ad universalem et fundamentalem ecclesiae reformationem spectare videntur consultationis brevissima delineatio (S. 117-126); Ad excitanda publicè veritatis et pacis hoc est communis salutis ope Dei studia elaborandorum operum catalogus (S. 127 - 136); Studii pansophici in Anglia fautoribus (S. 137-140).

²³ Vgl. den ersten, skizzenhaften Programmwurf, den Comenius während seines Englandsaufenthaltes verfaßte, die 'Delineatio' (S. 119) [Fuß. 22]: "Praesuppono convenire nos in eo: *Ultimum mundi saeculum Christo et Ecclesiae victoriosum appropinquare*" [Hervorhebung im Originaltext].

möglichst rasche und sichere Tat umzusetzen. Comenius verfaßt diese Schrift zwar in Eigenverantwortung, sie ist indes auch auf die Erfordernisse der Situation und des Freundeskreises bezogen. Dieser pragmatische Aspekt ist dem comenianischen Denken nicht fremd - Theorie kommt laut Comenius erst in ihrer Praxis zu sich selbst; wenn er dies nicht schon *erdacht* hätte, hätte er es in England *erfahren*. Gerade aus der Erfordernis, auf das konkrete Hier und Jetzt einzugehen, wächst Comenius anscheinend die Energie und die Inspiration zu, die für die oben angedeutete 'synthetische' Leistung vonnöten ist.

Einem frühen Entwurf zufolge war die 'Via Lucis' zuerst als kleinere Unterabteilung in einem ganzen Kanon von Schriften vorgesehen, und zwar als 'excitatorium universale', als von dem eigentlichen 'pansophischen Werk' verschiedene öffentlichkeitswirksame Publikation, die, vor allem an leitende Personen und Institutionen gerichtet, Notwendigkeit und Leichtigkeit einer hauptsächlich didaktisch orientierten Reform darzulegen hatte²⁴. Im Winter 1641/42, als die Aktivitäten der Hartlib-Gruppe allmählich stagnierten, wurde unter der Feder des Comenius viel mehr daraus, nämlich ein Abriß des späteren pansophischen Gesamtwerkes 'Consultatio catholica'²⁵ 'in nuce'²⁶. Gerade von der Aufgabe, für das gemeinsame Unterfangen zu werben, wurde Comenius weitergetrieben zu einer Erhellung der Gründe, die dessen Erfolg wünschenswert und möglich machten. Dabei vereint die 'Via Lucis' Elemente, die in der 'Consultatio catholica' auseinandertreten: Wie in deren 'Pansophia' werden die ontologischen Grundlagen der Erneuerungshoffnung dargelegt; wie in der 'Panaugia' (in die auch tatsächlich ein bedeutender Teil des 'Via Lucis'-Stoffes eingegangen ist) werden die Möglichkeiten einer 'Allerleuchtung' in Analogie zur Verbreitung des physischen Lichtes erörtert; und wie in der 'Panorthosia' wird der Nachweis angestrebt, daß solche Ansichten an den besten Traditionen der Philosophie und der Religion Rückhalt finden.

Damit hat Comenius ein Werk geschaffen, das nicht um jeden Preis von den englischen Verhältnissen abhängig ist, sondern auch zur allgemeinen Darstellung und zur andersweitigen Konkretisierung seiner Projekte dienen kann. Dazu setzte Comenius es dann auch ein, als die Wirren des englischen Bürgerkriegs ausbrachen, so daß der mährische Gast das Land 1642 wieder verlassen mußte: In Schweden präsentierte er 1643 einem weltlichen und einem kirchlichen Würdenträger je ein Exemplar seiner 'Via Lucis' und bewies damit, daß diese wenigstens für ihn eine nach wie vor ungebrochene Relevanz besaß²⁷. Diese besteht nun offenbar, wie bereits angedeutet, in

²⁴ Vgl. Catalogus (S. 129) [Fußn. 22]: "I. Excitatorium universale. Sic appello scriptum, quod antea *Didacticae magnae* aut *Lucis viae* insignitum nomine in publicum emittendum particularibusque operibus praemittendum censebam et adhuc censeo".

²⁵ De rerum humanarum emendatione consultatio catholica. Editio princeps. T. I [Paner-gesiam, Panaugiam, Pansophiam continens], T. II [Pampaediam, Panorthosiam, Pannuthesiam continens], Pragae 1966. In der Folge zitiert als Consultatio catholica.

²⁶ Vgl. J. Nováková, Isagoge [Fußn. 3], S. 371.

²⁷ Vgl. J. Nováková, Isagoge [Fußn. 3], S. 371.

einer bestimmten, argumentativ fundierten Sicht der Geschichte - und zwar in einer triadischen Konzeption des menschlichen Seins in der Zeit. Der Genese und dem Wesen dieser Konzeption soll in der Folge nachgegangen werden²⁸.

2. Die triadische Geschichtsphilosophie der 'Via Lucis' als Ergebnis kreativer Synthesen diverser geistiger Strömungen

Die Bedeutung der 'Via Lucis' als einer Schrift, die für einen Wendepunkt hinsichtlich der comenianischen Theoriebildungen steht, liegt in einer innigen und konsequenten Verschmelzung von Elementen aus dem Denken des Comenius, die zuvor relativ vereinzelt koexistierten, nun aber in einem aus ihnen und von ihnen geformten Gesamtzusammenhang eine gesteigerte Wirkung entfalten können. Ein bezeichnendes Indiz hierfür: Die DJAK-Einleitung zur 'Via Lucis' konstatiert, in diesem Werk komme der Chiliasmus bei Comenius deutlich als Strukturprinzip des gesellschaftlichen (und, so muß ergänzt werden: des wissenschaftlichen) Fortschrittes zum Vorschein²⁹. Zugleich wird aber die im frühen 17. Jahrhundert noch weitverbreitete augustinische Sichtweise der Geschichte von Comenius nicht einfach ad acta gelegt, sondern bilden gerade mit dem chiliastisch inspirierten Progressivismus eine spannungsvolle Einheit, ja bewegt diesen erst zu voller Entfaltung. Auf ähnliche Weise kommt es zu einer (für Comenius jedenfalls) fruchtbaren Begegnung von qualitativer und quantifizierender Natursicht, von 'Alchemie' und 'induktiver Methode', wie es sich verkürzt formulieren ließe; und diese Formen der Rationalität wiederum werden mit der Geschichtsauffassung des Comenius in Verbindung gebracht.

Wenn in vorliegender Arbeit zunächst jeweils 'These' und 'Antithese', d.h. die geistigen Mächte so ausführlich beschrieben werden, mit denen Comenius sich zur Zeit der Abfassung seiner 'Via Lucis' nicht nur konfrontiert sah, sondern auch mehr oder weniger identifizierte, so hat dies einen guten Grund: Die mangelnde Berücksichtigung dieses Kontextes führte schon öfters zu verfehlten Interpretationen der 'Via Lucis', die doch als Beitrag zum Ausgleich der angedeuteten Differenzen dienen sollte. Wer die Problemstellung ignoriert, der sich Comenius gegenüber sah, der wird auch mit dessen Lösungsversuchen wenig anfangen können³⁰. Wer dagegen die 'Via Lucis'

²⁸ Diese Untersuchung wird sich dabei auf das 'Hauptcorpus' der 'Via Lucis' konzentrieren und deren erst 1668 entstandenes Vorwort nur gelegentlich heranziehen.

²⁹ Vgl. J. Nováková, Isagoge [Fußn. 3], S. 371.

³⁰ Ein drastisches Beispiel hierfür erbrachte E.T. Campagnac in der 'Introduction', die er seiner englischsprachigen Übersetzung der 'Via Lucis' voranstellte (The way of light. By John Amos Comenius. Translated into English, with Introduction, by E.T. Campagnac, Liverpool-London 1938): Ohne jegliche Berücksichtigung ideengeschichtlicher und historischer Zusammenhänge bezeichnet er darin Comenius als einen "guten, einfachen Mann", der sich "in einer unruhigen Welt" nach Frieden, Ordnung und Bewahrung überkommener Werte sehnte und daher einen "Weg des Lichtes" entwarf, der die neuen sozialen und wissenschaftlichen

als Vermittlungsversuch in gespannter Lage ansieht, der kann entdecken, daß etliche heutzutage auf den ersten Blick befremdende Passagen zur damaligen Zeit als Einsprüche in aktuelle Debatten gemeint waren und so auch verstanden werden konnten. Diese Einsicht ist um so wichtiger für das Verständnis der 'Via Lucis', als in ihr Comenius seine Arbeit an den verschiedenen Vorgaben schon als fertiges Produkt präsentiert und die eigentliche intellektuelle Leistung in einer Fülle eher bildhafter Wendungen³¹ und gelehrter Anspielungen nur gelegentlich expressis verbis durchschimmert.

2.1. Augustinische Geschichtshermeneutik und Chiasmus

Was die grundsätzliche Einordnung des Phänomens 'Geschichte' angeht, so wohnen in der Brust des Comenius zunächst zwei Seelen, eine augustinische und eine chiliastische. Diesen für seine Zeit bezeichnenden, häufig genug nach nur einer Seite hin aufgelösten Zwiespalt vermag Comenius in der 'Via Lucis' in ein wechselseitiges Ergänzungsverhältnis umzusetzen.

Entwicklungen mit dem Althergebrachten versöhnen sollte (a.a.O., S. III; Übersetzung U.V.). Campagnac hat zwar rein formal den 'synthetischen' Charakter der 'Via Lucis' richtig erkannt, dessen Beweggründe aber m.E. unzulässigerweise und stark vereinfachend psychologisiert. Daher konnte er auch die hinter der 'Via Lucis' durchaus stehende 'Anstrengung des Begriffs' nicht würdigen.

Ähnlich verhält es sich mit *H. Trevor-Roper*, Religion [Fußn. 6], der nicht nur Hartlib und Dury, sondern auch Comenius ausschließlich im Lichte eines zum tagespolitischen Aktionsprogramm degenerierten Baconianismus sieht und damit die geistige Eigenständigkeit, die zumindest Comenius Francis Bacon gegenüber besaß, völlig außer acht läßt [vgl. hierzu Fußnn. 15 u. 135].

³¹ Auf die 'Via Lucis' trifft daher ebenso zu, was *Dimitrij Tschizewskij* in seiner Einleitung zu einer Ausgabe der 'Panaugia' [vgl. Fußn. 12] schrieb (*J.A. Comenius*, *Panaugia*. Nachdruck der Ausgabe von 1660 (Slavische Propyläen. Texte in Neu- und Nachdrucken, Bd. 48), München 1970, S. XII-XIII): "In der 'Panaugia' ... finden wir ... zahlreiche metaphorisch formulierte Grundgedanken der Weltanschauung des Comenius. Vielleicht ist aber die Bezeichnung 'Metapher' für die ... [in der 'Panaugia' vorkommenden, U.V.] Ideen nicht ganz gerecht, denn es handelt sich hier um Metaphern, die 'ideentragend' sind. Viel eher können wir uns an den Gedanken Bergsons anschließen, der bei seinem Vortrag beim Philosophenkongreß in Bologna von den 'Grundintentionen' der Philosophen sprach, Grundbildern, die seiner Meinung nach allen oder mindestens den meisten philosophischen Systemen zugrundeliegen. Vielleicht noch treffender bezeichnete er sie als ein 'vermittelndes Bild' (*image médiatrice*). ... Nur, wenn die meisten Philosophen der Neuzeit ihre Gedankensysteme in einer Reihe von begrifflich geprägten und formulierten Thesen den Zeitgenossen und den Nachkommen darboten und die 'Grundintentionen' nicht offen darlegten, haben wir bei Comenius ein Beispiel, das uns die 'image médiatrice' seines Gedankensystems klar vorführt".

2.1.1. Die augustinische Position

Die auf Augustinus zurückgehende, im Jahrhundert der Reformation gegen das sog. 'Schwärmertum' wie gegen jeden großkirchlichen Triumphalismus repristinierter³² Geschichtsauffassung leugnet, von neuplatonischen Motiven geleitet, die Möglichkeit einer Verwirklichung des höchsten Gutes, sprich der harmonischen Gemeinschaft des Menschen mit Gott, unter den Bedingungen dieses Äons³³. Das letzte Ziel aller menschlichen Geschichten und Geschichte liegt demzufolge in einem Jenseits, von dem uns noch der apokalyptische Abbruch der Weltzeit und die souverän von oben her bewirkte endgültige Errettung der Erwählten trennen. Das Unterwegssein in der Zeit erscheint Augustinus und seinen Epigonen als 'peregrinatio', als andauernde Abwesenheit des Menschen von seinem zeitenthobenen Ursprung und Bestimmungsort, deren innergeschichtliche Überwindung sich immer nur in augenblickshafter Antizipation, in mystischem Erleben vollziehen kann. Das innerhalb der Weltzeit nie endgültig realisierbare letzte Ziel des Menschen ist es, von der sinnlichen Wahrnehmung der die Außenwelt erfüllenden 'temporalia' über die zumindest prinzipiell zeitlose Ebene der innergeistigen 'spiritualia' zu einem lebendigen Kontakt mit den 'aeterna', d.h. mit Gott zu gelangen³⁴.

Der Hinführung zu einer derartigen 'visio Dei'³⁵, die Unterpfand einer endgültigen, unverlierbaren Gottesschau sein soll, und nicht etwa einer Umgestaltung der diesseitigen Realität dient auch die jüdisch-christliche Heilsgeschichte, deren herkömmliche Zukunftshoffnungen Augustinus konsequenterweise spiritualisiert und eschatologisiert. Was Reinhart Herzog in bezug auf Orosius schreibt, gilt erst recht für Augustinus: "Die Providenz mündet in die Heilspädagogik und wandelt schließlich den Gott der Geschichte zu einem hermeneutischen Gott. ... Geschichte hat verstanden zu werden, wenn sie an ihr fortschrittliches Ziel kommen soll..".³⁶ Im zeitlichen Geschehen wird

³² Vgl. Richard Bauckham, Art. 'Chiliasmus IV. Reformation und Neuzeit'. In: Theologische Realenzyklopädie [in der Föge zitiert als TRE] Bd. 7, hrsg. v. Gerhard Krause u. Gerhard Müller in Gemeinschaft mit Horst Robert Balz u.a., Bd. 7: Böhmisches Brüder - Chinesische Religionen, Berlin-New York 1981, S. 737-745, dort S. 738f.; Jan Milič Lochman, Chiliasmus versus Eschatologie und Weltgestaltung in der Perspektive des Comenius. In: Theologische Zeitschrift 35 (1979) 275-282, dort v.a. 276; Ernest Lee Tuveson, Millennium and utopia. A study in the background of the idea of progress, Berkeley-Los Angeles 1949, S. 24ff.

³³ Vgl. Augustinus, De civitate Dei XIX 10-11.

³⁴ Vgl. hierzu Werner Beierwaltes, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt/M. 1985, S. 327ff.

³⁵ Zu dieser Kategorie vgl. H[elmut] Richard Niebuhr, Der Gedanke des Gottesreichs im amerikanischen Christentum. Deutsche Ausgabe von Richard M. Honig, New York 1948, S. 14.

³⁶ Reinhart Herzog, Orosius oder Die Formulierung eines Fortschrittskonzepts aus der Erfahrung des Niedergangs. In: Reinhart Koselleck u. Paul Widmer (Hrsgg.), Niedergang.

eine vor aller Zeit gefällte Sinngebung manifest, ein 'ordo temporum', dessen Teleologie sich allerdings nicht auf eine zunehmende Realisierung von Sinngehalten in der Geschichte richtet, sondern jeweils situativ für erbaulich-mahnende 'exempla' sorgt. Diese sind allegorisch "nicht im Blick auf die Gestaltung eines christlichen Staats oder sonst irgendwie geschichtsproduktives Handeln, sondern im Blick auf den Lohn des Himmels"³⁷ zu betrachten. Jeglicher 'echte' Fortschritt besteht demnach in einer sich immer weiter vertiefenden Einsicht³⁸ in jene kryptische Bedeutung von Geschichte und in einem daraus sich ergebenden gelasseneren Ausharren auf das Ende von Geschichte hin. Denn die einzige Vorhersage aus dem Kanon der Heiligen Schrift, die Augustinus - und mit ihm Luther - auf ein de facto bevorstehendes Ereignis bezogen sein läßt, ist die Ankündigung eines nahen Weltendes, worauf dann das Jüngste Gericht folgt³⁹.

Verstärkt wird diese Tendenz zur 'Entmaterialisierung' des Geschichtlichen noch durch die augustinische Prädestinationslehre: Für die 'civitas Dei', die Gemeinschaft der Erwählten, wie auch für ihren Widerpart, die 'civitas terrena' bzw. 'civitas Diaboli' entscheidet sich weder in individual- noch in weltgeschichtlicher Hinsicht etwas in der Zeit; in deren Verlauf geht es letzten Endes 'um nichts mehr'; es gibt keine essentielle, die Zugehörigkeit einzelner oder ganzer Gruppen beeinflussende Interaktion zwischen den beiden 'civitates', all dies ist vorentschieden⁴⁰. Auch triumphiert die 'civitas Dei' nicht dergestalt in der Weltzeit, daß sie die 'civitas terrena' auslöscht oder zumindest als geschichtliche Macht überwindet. Einen solchen äußerlichen Erfolg hat die 'civitas Dei' nicht nötig, da die Konstellationen innerhalb der raumzeitlichen Welt der allein zählenden Gottesbeziehung der einzelnen strikt untergeordnet sind.

Daher wendet sich Augustinus nicht nur gegen jegliche diesseitsoptimistische 'Reichstheologie'⁴¹, sondern erst recht gegen den Chiliasmus, d.h. "die Erwartung bzw. Lehre, das irdische Geschehen münde aus in eine tausendjährige Heilszeit (lat. *millennium*) unter der Herrschaft des erhöhten Christus"⁴². Alles irdische Geschehen, auch und gerade auf der sozialen und politischen Ebene, ist und bleibt vorläufig und

Studien zu einem geschichtlichen Thema (Sprache und Geschichte. In Zusammenarbeit mit Werner Conze, François Furet, Hans Robert Jauss, Hermann Lübbe ... [u.a.] Bd. 2: Niedergang) Stuttgart 1980, S. 79 - 102, Zitat S. 97.

³⁷ Ernst A. Schmidt, *Zeit und Geschichte bei Augustin*. Heidelberg 1985, S. 66.

³⁸ Zu dieser von Augustinus unter dem Stichwort 'dispensatio temporalis' angesprochenen Thematik vgl. Wolfgang Wieland, *Offenbarung bei Augustinus* (Tübinger theologische Studien, Bd. 12), Mainz 1978, S. 275-294.

³⁹ Vgl. E.L. Tuveson, *Millennium and utopia* [Fußn. 32], S. 16ff.

⁴⁰ Vgl. Wilhelm Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins 'Bürgerschaft Gottes', 2., neubearbeitete und ergänzte Aufl., Stuttgart-Köln 1952, S. 28.

⁴¹ Vgl. W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit* [Fußn. 40], S. 175-183.

⁴² Otto Böcher, Art. 'Chiliasmus I'. In: TRE Bd. 7: Böhmisches Brüder - Chinesische Religionen, Berlin-New York 1981, S. 273 - 279, Zitat S. 273. In: TRE Bd. 7: Böhmisches Brüder - Chinesische Religionen, Berlin-New York 1981, S. 273-279, dort S. 273.

hinfällig; ein Christentum, das seine Bestätigung auf diesem Gebiet suchen wollte, liefe nach Augustinus Gefahr, sich zu Tode zu siegen. Dieser Tod besteht in einem Verfallensein an die Naherwartung irdischer, 'fleischlicher' Güter, wie sie Augustinus den Chiliasten unterstellt. Doch auch dem Gedanken an ein Millennium, das rein spirituelle Heilsgüter mit sich bringt, hat Augustinus nach anfänglichem Sympathisieren eine Absage erteilt - derartiges ist nicht in der Welt, sondern nur nach ihr zu erwarten. Offenkundig war es der *Neuplatoniker* Augustinus, der gegen die Immanentisierung transzendenter Gehalte opponierte, wie er sie im Chiliasmus vermutete. Dabei aktualisierte Augustinus eine bestimmte Facette des (Neu-)Platonismus, diejenige nämlich, die nicht das analogische Urbild-Abbild-Verhältnis und die in einer Eggeß-Reggeß-Bewegung gegebene Verbundenheit zwischen endlicher Welt und Transzendenz hervorhebt⁴³, sondern die fast schon dialektische Verschiedenheit beider Bereiche betont.

Die 'genuine' christliche Religion, wie Augustinus sie versteht, gibt rebus sic stantibus im Gegensatz zum Chiliasmus keinen zukunftsweisenden 'Geschichtsfahrplan' und erst recht keine Anleitung zur völligen Umgestaltung des Diesseits vor⁴⁴. Ihr von Augustinus durchaus anerkannter positiver Einfluß auf die menschliche Gesittung bleibt auf die bergende, aber auch geschlossene Arche der 'ecclesia', dem letzten Sammelbecken der 'electi' begrenzt⁴⁵, und die wichtigste Funktion, die dem christlichen Glauben hinsichtlich der geschichtlichen Existenz nach Augustinus zukommt, ist es, 'perseverantia' auf das Ende hin zu verleihen.

Der Bischof von Hippo Regius verfolgt in diesem Zusammenhang offenbar die Absicht, Fixierungen auf innerzeitliche Hoffnungen und damit die Verschließung des Menschen vor der in die zeitliche Zerstreuung nie einholbaren Transzendenz zu diskreditieren. Welche Anziehungskraft diese Auffassung noch im 17. Jahrhundert besaß, läßt sich am Beispiel eines berühmten Zeitgenossen und Inspirators von Komenský verdeutlichen: Johann Valentin Andreae, mutmaßlicher Initiator der für Comenius so bedeutsamen optimistisch-progressivistisch ausgerichteten Rosenkreuzer-Welle⁴⁶, konzipiert später als Gegenbild zu einer in die Welt ausgreifenden und diese Welt verändernden Bewegung im Ausgang von Augustinus seine 'Christianopolis'. Diese perfekte Gemeinschaft ist - nach den literarischen Vorbildern eines Morus und Bacon - durch ihre Entfernung und Insellage von den bekannten Erdteilen abgeschnitten und in dieser ihrer Isolation "kein Entwurf eines real möglichen Staates der konkreten Außenwelt, sondern, wie die 'civitas Dei', ein gleichnishafte Bild für die

⁴³ Vgl. hierzu *Werner Beierwaltes*, Denken des Einen [Fußn. 34], S. 327ff.

⁴⁴ Vgl. *Karel Floss*, Čas, dějnost a Aurelius Augustinus (Acta universitatis Palackianae Olomucensis. Fakultas philosophica. Philosophica et logica 1-1991), Olomouc 1991, S. 132f.

⁴⁵ Vgl. *Peter Brown*, Augustinus von Hippo, Frankfurt/M. 1982, S. 207ff.

⁴⁶ Siehe Punkt 2.2.1.

Gemeinschaft der 'wahren Kirche'⁴⁷. Schwärmer wie Rosenkreuzer und Chiliasten bleiben aus dieser Gemeinschaft ausgeschlossen, da sie, von ihren Hoffnungen hingerissen, sich nur allzu schnell in den geistlosen Taumel der Welt stürzen⁴⁸. Hier hat die Begegnung mit Augustinus offenbar eine zunächst weltoffene, expansive Geisteshaltung auf eine traditionellere, restringiertere Position zurückgeworfen.

Comenius dagegen geht einen umgekehrten Weg. Werke, die er vor der 'Via Lucis' verfaßt hat, weisen ihn als einen Verfechter augustinischen Geschichtsdenkens aus. Exemplarisch seien hier zwei Publikationen genannt: 'Labyrinth der Welt und Paradies des Herzens'⁴⁹ sowie die 'Briefe nach dem Himmel'⁵⁰. Im 'Labyrinth der Welt' setzt Comenius die erkenntnistheoretische und ethische Forderung Augustins in eine epische Erzählung um, der Mensch müsse die 'vanitas' der ihn umgebenden Außenwelt mitsamt ihren geschichtlichen Erscheinungen durchschauen, sich in die eigene Innerlichkeit zurückwenden und an deren zentralen Punkt sich auf die ekstatische Begegnung mit der Gottheit vorbereiten. Von diesem Erleben her wird die innerweltliche Geschichte als Stätte der Prüfungen und Bewährungen verständlich und erträglich, indes eröffnen sich hier (im Gegensatz zu den pansophischen Schriften des Comenius) keine Aussichten auf eine umfassende Besserung der 'res humanae'.

Ähnlich verhält es sich in den 'Briefen nach dem Himmel', worin Comenius ausgebeutete Bauern, aber auch deren sich bedroht führende Herrschaften beschwereschreiben an die himmlische Obrigkeit richten läßt. Die dabei aufscheinende Sensibilität für die Nöte des Volkes erinnert an die bewegte Religionsgeschichte Böhmens und Mährens, in deren Gefolge ja auch die Gemeinschaft der Böhmisches Brüder entstand, der Comenius angehörte⁵¹. Der Gedanke eines baldigen Umsturzes zur Durchsetzung göttlicher Gerechtigkeit, von dem noch die hussitische Bewegung im 15. Jahrhundert getragen wurde, hat bei Comenius allerdings wieder dem Verweis

⁴⁷ Peter Kuon, *Utopischer Entwurf und fiktionale Vermittlung. Studien zum Gattungswandel der literarischen Utopie zwischen Humanismus und Frühaufklärung*, Heidelberg 1986, S. 251.

⁴⁸ Vgl. Harald Scholtz, *Evangelischer Utopismus bei Johann Valentin Andreae. Ein geistiges Vorspiel zum Pietismus (Darstellungen aus der Württembergischen Geschichte, Bd. 42)*, Stuttgart 1957, S. 18.

⁴⁹ J.A. Comenius, *Das Labyrinth der Welt, Das ist eine klare Beschreibung, wie in dieser Welt und allen ihren Dingen nichts herrscht als Irrung und Verwirrung, Unsicherheit und Bedrängnis, Lug und Trug, Angst und Elend, und zuletzt Ekel an allem und Verzweiflung, und Das Paradies des Herzens, Das beschreibt, wie nur der, welcher zu Hause in seinem Herzen wohnt und sich mit Gott allein darin verschließt, zum wahren und vollen Frieden seiner Seele und zur Freude gelangt. Mit einem Vorwort von Pavel Kohout, Luzern 1970.*

⁵⁰ J.A. Comenius, *Briefe nach dem Himmel. Deutsche Übersetzung von Franz Slaměnik. In: Comenius, Ausgewählte Werke II,1. Herausgegeben und eingeleitet von Klaus Schaller, Hildesheim-New York 1976, S. 68-99.*

⁵¹ Vgl. Rudolf Řižan, *Die Böhmisches Brüder. Ihr Ursprung und ihre Geschichte. Mit einem Nachwort über die Theologie der Brüder von Amadeo Molnár*, Berlin 1958, S. 44ff.

auf die allein ausschlaggebende spirituelle Dimension menschlichen Lebens und der tröstenden Aussicht auf eine unfehlbare postmortal-jenseitige Vergeltung Platz gemacht. Comenius besaß also insofern beste Voraussetzungen dafür, die augustinische Geschichtskonzeption 'aufzuarbeiten', als er mit ihr innig vertraut war.

2.1.2 Das chiliastische Erbe des Comenius

Zu einer Auseinandersetzung mit der soeben nachgezeichneten augustinischen Sicht der Geschichte ist Comenius auch und gerade deswegen imstande, weil er - zunächst 'daneben' - noch in einer anderen Denktradition steht: derjenigen des Chiliasmus⁵². Diese Strömung kann sich auf Anfänge berufen, die bis in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte zurückreichen, deren volle Entfaltung indes nicht zuletzt im Namen Augustins stets gehemmt blieb - die im Gefolge der Reformation entstehenden konfessionellen Gemeinschaften stellen zunächst keine Ausnahme von diesem Anti-Chiliasmus dar⁵³.

Wie oben schon angedeutet, stieß der Chiliasmus aus gutem Grund auf die Gegnerschaft eines stark vom Neuplatonismus inspirierten Kirchenvaters - ist es doch das Grundaxiom jener Strömung, daß die Geschichte in ihrer Ganzheit transzendente Gehalte wie unumschränkte Gerechtigkeit und Freiheit nicht nur symbolisiert und damit stets auf ein Anderes ihrer selbst, die Ewigkeit, verweist. Für den Chiliasmus ist die Geschichte vielmehr eine Stätte zunehmender und zu guter Letzt - freilich unter den einschränkenden Bedingungen der Innerweltlichkeit - möglichst optimaler Präsenz dieser Gehalte. Das Sein in der Zeit bedeutet keine unliebsame beiläufige Existenzform, sondern wird in seiner Fülle von konkreten Ereignissen als auszugestaltende Manifestation des Heils⁵⁴ gedeutet. Die schöpferische Macht Gottes erweist sich als solche nicht allein in einer ausdeutbaren, sondern auch in einer per se sinnvollen Abfolge zeitlicher Ereignisse. Der Logos reißt den sich auf seine Spuren begebenden Menschen nicht (nur) aus der Zeitachse heraus, sondern senkt sich, das Diesseitige durchformend, das Alte erneuernd und befreiend in die 'Horizontale' der Zeit ein.

Joachim von Fiore faßt diese Ansicht in eine bildhaft-spekulative Lehre von drei 'Zeitaltern', welche in der Abfolge Vater - Sohn - Heiliger Geist den drei göttlichen

⁵² Zu der hier und in der Folge verwendeten Begrifflichkeit vgl. *Otto Böcher*, Art. 'Chiliasmus I' [Fußn. 42] sowie die philosophische Analyse der geistigen Grundlagen des Chiliasmus von *Ladislav Radványi*, *Der Chiliasmus. Ein Versuch zur Erkenntnis der chiliastischen Idee und des chiliastischen Handelns* (Archivum füzetek VI.), o.O. 1985, S. 21ff.

⁵³ Vgl. Punkt 2.1.1.

⁵⁴ Auf negative Weise, nämlich in bezug auf das 'Satanische' in der Geschichte, formuliert dies Comenius in der 'Via Lucis' (VI 13, S. 306) so: "Non in aeternitate solum, sed hic in ipso theatro, ubi oblectatur Deo, conficiendus erit hic hostis: si Dei nostri et Christi ejus plenus debebit esse triumphus".

Personen entsprechen: Die Anwesenheit Gottes in der Geschichte vollzieht sich zuerst - im 'Alten Bund' - in der Weise eines 'väterlichen' Gesetzgebers; mit Jesus und der auf ihn zurückgehenden Kirche wirkt Gott innergeschichtlich auf dem Wege von traditionsgestützter Gnadenvermittlung; in der ausstehenden Epoche des Geistes wird jene beschwerliche Mittelbarkeit überwunden werden zugunsten eines neuartigen, in 'spiritueller' Unmittelbarkeit geschehender Kontaktes zwischen Gottheit und Menschheit. Sinnwidrige 'teuflische' und 'dämonische' Mächte sind in dieser Ära ein für allemal ausgeschaltet bzw. werden nur an deren Ende kurzfristig von neuem 'entfesselt'⁵⁵. Dies ist, stark vergrößert dargestellt, der geistige Gehalt des Chiliasmus in seiner christlich-abendländischen Prägung. (Einzelmotive, die für Comenius besonders relevant sind, werden im nächsten Unterpunkt erörtert.)

Die exegetische Grundlage des Chiliasmus bildete insbesondere die neutestamentliche 'Offenbarung des Johannes' zusammen mit anderen einschlägigen -apokalyptischen oder selbst schon akut-chiliasmischen - Passagen des jüdisch-christlichen Kanons⁵⁶. Diese Aussagen ließen sich als die Ankündigung einer Bindung des Satans und einer tausendjährigen Herrschaft Christi zusammen mit den Gerechten auf Erden verstehen. Da diese Quellen in der Regel hochgradig chiffriert sind, haben sie den immer wieder unternommenen Versuch provoziert, sie auf das Verständnis der je eigenen Gegenwart und der unmittelbar bevorstehenden Zukunft hin zu entschlüsseln und dadurch Orientierung, vielleicht sogar Handlungsanleitung in einer gegebenen Situation zu erhalten. Daher war es oft nur ein kleiner Schritt von der gespannten Erwartung bis hin zu geschichtsverändernder, gar revolutionärer Aktion⁵⁷.

Gegen solche chiliastische Lesarten stand permanent die augustinische Interpretation des Millenniums als symbolisch geschilderte Zeit der Kirche. Diese Zeit war nach der Auffassung der Reformatoren sogar schon abgelaufen, was nur noch die Aussicht auf die apokalyptischen Wehen und das Weltende zuließ. Wie zuvor schon Joachim von Fiore und den Franziskanerspiritualen, die sich auf dessen Verheißung einer 'Geistkirche' beriefen, erging es unter diesen Voraussetzungen im 16. Jahrhundert den Autoren und den Bewegungen, die eine Reaktualisierung chiliastischer Anschauungen versuchten: Sie wurden mit intellektuellen Waffen aus dem Arsenal des Augustinismus, aber auch mit den physischen Waffen des 'weltlichen Arms' bekämpft⁵⁸.

Doch nicht allein aus machtpolitischen Gründen kam kein wahrer Dialog zustande; dieser wurde auch und vor allem dadurch vereitelt, daß Augustinismus und Chiliasmus

⁵⁵ Vgl. *Henri de Lubac*, La postérité spirituelle de Joachim de Flore. T. I: De Joachim à Schelling, Paris 1979; S. 18ff.; *Winfried Schachten*, Der Trinitätsgedanke Joachims von Fiore und seine Fortführung in der europäischen geistigen Bildung, in vorliegender Festschrift, S. 447-460.

⁵⁶ Vgl. die Zusammenstellung von *Henri Desroche*, Deux d'hommes. Dictionnaire des Messianismes et Millénarismes de l'ère chrétienne, Paris 1969, S. 23-32.

⁵⁷ Vgl. *F.E. u. F. Manuel*, Utopian thought [Fußn. 6], S. 33-114.

⁵⁸ Vgl. *Günther List*, Chiliastische Utopie und radikale Reformation. Die Erneuerung der Idee vom tausendjährigen Reich im 16. Jahrhundert, München 1973, S. 120ff.

sich auf sehr verschiedenen Ebenen des Reflexionsniveaus bewegten. Besaß jener klare ontologische Prämissen, so brachte es dieser auch bei Joachim von Fiore nicht zu einer systematischen Erhellung seiner philosophischen Grundlagen⁵⁹. Im Gegenteil, chiliastische Strömungen wandten sich häufig gegen die Systematik des 'herrschenden' metaphysischen Denkens, in dem sie ein Werkzeug zur Sicherung der etablierten Geschichtskonzeptionen sahen⁶⁰.

Diese Abneigung war wechselseitig: Thomas v. Aquin griff beispielsweise Joachim de Fiore wegen häretischer Konsequenzen, die aus dessen Drei-Zeitalter-Lehre gezogen werden konnten, heftig an⁶¹. Dieser negativen Erwiderung wurde indessen von Thomas keine eigene entfaltete Gesamtschau der Geschichte zur Seite gestellt, wiewohl doch gerade die von ihm rezipierte aristotelische Seinsauffassung einen wichtigen Schritt zur Überwindung eines platonisierenden, der Geschichte neutral bis pessimistisch gegenüberstehenden Dualismus von 'wahrem Sein' und 'Erscheinungswelt' bedeutete. Die "Synthese zwischen Geschichte und Metaphysik"⁶², zu der das erneute Aufflammen des Chiliasmus hätte provozieren können, blieb de facto weitgehend Desiderat⁶³.

Diese Situation hielt sich bis in das 17. Jahrhundert durch, in dessen 20er und 30-er Jahren es zu wirkungsvollen theologischen Versuchen kam, den durch die gewaltvollen Eruptionen des 16. Jahrhunderts zuvor in Verruf geratenen Chiliasmus zu rehabilitieren. Die Zielsetzung dieses theologischen Programms ergab sich für diese Denker aus ihrer Absicht, bedrängten Konfessionsgenossen in Zeiten extremster politischer Bedrängnis Trost zu spenden: Einem breiteren Publikum sollte Hoffnung darauf gegeben werden, daß die gegenwärtigen Greuel nur das Vorspiel einer tausendjährigen

⁵⁹ So ist es noch 1666 eine beliebte 'orthodoxe' Pflichtübung, dem Chiliasmus unter anderem "ipsius dogmatis inconstantia" vorzuwerfen. Vgl. *Jacobi Thomasii professoris Lipsiensis dissertationes LXIII. Varii argumenti magnam partem ad historiam philosophicam & ecclesiasticam pertinentes ...*, Nunc conjunctim edite à filio Christiano Thomasio. Halae-Magdeburgicae 1693; ebd.: Programma XLIV: "De seculo spiritus sancti ..., quam 1666 d. 2. Junii pridie pentecostes habuit *Matthias Geierus*", S. 506.

⁶⁰ Bezeichnend hierfür ist noch der 'furor antimetaphysicus' englischer Millenaristen aus dem 17. Jh.; vgl. dazu die von *Ignacio Escribano-Alberca* in seinem Beitrag zu vorliegender Festschrift angeführten Beispiele [vgl. Fußn. 9].

⁶¹ Vgl. *José Ignacio Saranyana* [con la colaboración de *Ignacio Brosa y Francesc Calogero*], *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*, Pamplona 1979, S. 119 - 150.

⁶² *Winfried Schachten*, Trinitätsgedanke [Fußn. 62], S. 447. Die Ansicht, Joachim de Fiore habe auch nur "zeitweise" "das mittelalterliche Geistesleben" stärker beeinflusst als Augustinus (ebd.), ist m.E. stark auf die Kreise der von Schachten gleichfalls erwähnten "joachitische[n] Bewegung" (ebd.) einzuschränken. Die Großkirche mitsamt ihrer Theologie und der in diesem Kontext geschehenden philosophischen Reflexion lehnte den Chiliasmus auch und gerade in seiner joachimitischen Gestalt nahezu toto coelo ab.

⁶³ Vgl. *K. Floss*, Augustinus [Fußn. 44], S. 133.

Ära des Friedens, des verfolgungsfreien Aufblühens der 'wahren Kirche' und der Bekehrung der Ungläubigen seien. Aus diesem Interesse heraus wurde die gesamte Bibel - im Gegenzug zur augustinischen Allegorisierung - als eine Fundgrube noch nicht erfüllter, sich also in nächster Zeit noch verwirklichender innergeschichtlicher Verheißungen gelesen.

Es waren Autoren wie der Engländer Joseph Mede und die calvinistischen Professoren Piscator und J.H. Alsted, die dergestalt die chiliastische Tradition neubelebten⁶⁴. Dabei griffen sie (wenigstens auf der Textoberfläche) nicht auf die klassische Metaphysik zurück, sondern auf eine 'Verstehenstechnik', basierend auf exegetischen und kombinatorischen Methoden. Mit deren Hilfe sollte aus den einschlägigen Texte mit der Exaktheit der Mathematik und der Naturwissenschaften ein 'Geschichtsfahrplan' eruiert werden. Zwar hatte gerade Alsted - Lehrer des Comenius! - ein von aristotelischen und neuplatonischen Denkmotiven dynamisiertes Seinsverständnis entwickelt. Doch stand dies, wie in den ersten Schaffensphasen seines mährischen Schülers, relativ unverbunden *neben* Alsteds chiliastischen Spekulationen, wiewohl es damals schon, etwa bei Campanella, Ansätze zu einer möglichen Synthese von Chiliasmus und metaphysischer Weltsicht gab. In der von Alsted herrührenden Traditionslinie sollte es allerdings offenbar erst bei Comenius zu einer derartigen Synthese kommen.

2.1.3 Die Syntheseleistung der 'Via Lucis':

Die Verbindung von Augustinismus und Chiliasmus auf dem Hintergrund einer dynamischen Ontologie

Auf den ersten Blick läßt sich die 'Via Lucis' hinsichtlich ihrer Geschichtskonzeption leicht als eine bloß oberflächliche Amalgamierung von augustinischen und chiliastischen Motiven fehlinterpretieren, die beide ohne tieferen Ausgleich in 'Reinkultur' vorzuliegen scheinen.

Durchaus augustinish wirkt etwa die Aufforderung des Comenius, der Mensch solle sich nicht in der begrenzten Sphäre der endlichen Gegebenheiten festsetzen, sondern danach trachten, sich in den "Abgrund der Unendlichkeit", d.h. zu Gott,

⁶⁴ Vgl. Jürgen Klein, Herborn und England im 17. Jh. Wissenschaftstheorie - Calvinistische Theologie - Revolution zum Millenium. In: Jürgen Klein u. Johannes Kramer (Hrsgg.), J.H. Alsted, Herborns calvinistische Theologie und Wissenschaft im Spiegel der englischen Kulturreform des frühen 17. Jahrhunderts. Studien zu englisch-deutschen Geistesbeziehungen in der frühen Neuzeit (Aspekte der englischen Geistes- und Kulturgeschichte / Aspects of english intellectual, cultural, and literary history. Herausgegeben von Jürgen Klein, Universität-Gesamthochschule Siegen. Bd. 16), Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris 1988, S. 73ff.

aufzuschwingen⁶⁵. Ziel des In-der-Welt-Seins sei es, "Gott zu suchen", bis dieser sich schließlich jenseits der Immanenz unverhüllt "von Angesicht zu Angesicht" offenbare. Demgegenüber habe jeder Zustand in diesem 'saeculum' als vorläufig zu gelten; an eine Welt, die sich von ihrem Ursprung abgekehrt habe und daher sowohl in geistiger wie in politischer und religiöser Hinsicht zur Stätte einer permanenten Katastrophe geworden sei, solle sich niemand allzusehr einflechten lassen, weder durch leibliche Lüste noch durch die ins Beliebigte ausgreifende 'curiositas' der Seele.

Gerade diese zunächst negative Deutung der bisherigen Geschichte und der Gegenwart bietet für Comenius indessen den Ansatzpunkt zur Einführung chiliastischen Gedankenguts: Das Ende der Misere ist schon abzusehen, da sich die Kräfte des Bösen bereits in einem furiosen Finale vergeuden⁶⁶. Die Sukzession der vier 'bestialischen' Weltreiche, von denen das Buch Daniel spricht, weicht nun der Herrschaft des 'Menschensohnes'⁶⁷. Diese primär messianische Erwartung taucht Comenius durchaus in ein chiliastisches Licht, denn das von ihm erhoffte Zeitalter soll all die etwa auch von den Joachimiten erwarteten Güter mit sich bringen: Die Menschheit wird unter dem Dach der einen, wahren Religion vereint werden⁶⁸, zu der sich auch alle Heiden und Juden⁶⁹ bekehren. Die Heraufkunft dieser Religion, eines von allen Verfremdungen und Zwängen befreiten Christentums, setzt Comenius gleich mit der Verkündung des 'ewigen Evangeliums', die die Offb. Joh. verheißt⁷⁰. Comenius kennzeichnet den sich daraus ergebenden innergeschichtlichen Endzustand damit, daß in ihm die Folgen der Unheilsgeschichte (seit dem Sündenfall und dem Turmbau zu Babel, wie Comenius dies in biblischen Wendungen ausdrückt) aufgehoben werden: Ein universaler Friede der Menschen untereinander, mit der Natur und mit Gott kehrt zurück; ja sogar die 'babylonische' Sprachverwirrung nimmt ein Ende zugunsten unumschränkter, unfehlbar an ihr Ziel gelangender Verständigung⁷¹. Die widergöttlichen und unmenschlichen negativen Mächte dagegen, die das innerzeitliche Heil bislang bedroht haben, werden "gefesselt"⁷².

Um diese Erwartungen theologisch zu bekräftigen, liest Comenius zahlreiche Bibelstellen 'sub specie promissionis'⁷³, d.h. nicht als allegorische Aussagen über zeitlos gültige Wahrheiten oder über den transzendenten Bereich einer Erlösung jenseits der Weltzeit. Ganz unaugustinisch versteht er diese Passagen als Ankündigun-

⁶⁵ Vgl. *Via Lucis* I 6 (S. 293).

⁶⁶ Vgl. *Via Lucis* IV 2 (S. 299f.).

⁶⁷ *Via Lucis* VI 8 (S. 305).

⁶⁸ Vgl. *Via Lucis* XX 11-15 (S. 359f.).

⁶⁹ Vgl. *Via Lucis* XX 8f. (S. 358). Die Konversion Israels galt im christlichen Chiliasmus ohnehin seit jeher als Indikator für den Anbruch der heilvollen Endzeit.

⁷⁰ Vgl. *Via Lucis* VI 14 (S. 307).

⁷¹ Vgl. *Via Lucis* XIX (S. 351-356).

⁷² Vgl. z.B. *Via Lucis* VI 13 (S. 306).

⁷³ Vgl. z.B. *Via Lucis* VI 14 (S. 307).

gen, die sich auf die nahe Zukunft beziehen, welche es in der Gegenwart anzubahnen gilt. Die 'Via Lucis' enthält sogar einige katechismusartige Abschnitte, die Verfechter einer chiliastischen Geschichtsauffassung gegen kritische Anfragen seitens der herkömmlichen, und d.h. augustinischen Geschichtstheologie wappnen sollen⁷⁴. Hier wird spürbar, daß dieses Werk auch als Programm für das Vorgehen in akuten Auseinandersetzungen geschrieben wurde.

Den Ablauf der Geschichte, wie er sich aus dieser chiliastischen Perspektive heraus darstellt, faßt Comenius gegen Ende der 'Via Lucis' folgendermaßen zusammen: Drei Weltzeiten folgen aufeinander, nämlich die Epoche der 'Leere' (die Zeit vor der Konstituierung Israels als Agenten des göttlichen Willens in der Geschichte), die Ära des 'Gesetzes' (welches für Comenius nach guter patristischer Tradition schon mit Gottes Zuwendung an Abraham mündlich, nach dem 'Sinaiereignis' sodann schriftlich gegeben wurde) und schließlich die Zeit des 'Messias' (d.h. der Inkarnation des göttlichen Logos und des sich darauf beziehenden Christentums)⁷⁵. Die Binnenstrukturierung der jeweiligen Abschnitte läßt sich als geradezu 'dialektisch' bezeichnen: Ein anfänglicher Zustand der Unterdrückung und Gefährdung des Volkes Gottes in der Weltzeit macht in der zweiten Hälfte der betreffenden Epoche stets einem Stadium der Befreiung und des Friedens Platz. Nach der Leidensgeschichte, die Comenius sich in der nachchristlichen Zeit bis auf seine Tage erstrecken sieht, hat sich demnach eine Daseinsweise in innergeschichtlicher Perfektion anzuschließen - eben das Millennium.

Mit diesem Geschichtsschema hat Comenius eine theologische und auch geschichtsphilosophische Klippe umschiff, an der der Chiliasmus zuvor immer wieder gescheitert war: Die 'Epoche des Sohnes' und 'der Kirche', die Zeit also, in welcher der Mensch nur in mittelbarem Transzendenzbezug steht, wird hier nicht als bloß vorletzter Abschnitt der Menschheitsgeschichte und damit als etwas Übersteigbares, Zurückzulassendes verstanden. Die Vermittlung zwischen Gott und Mensch vergeht nicht zugunsten einer leicht ins Anarchische abdriftenden pneumatischen Unmittelbarkeit. Sie erreicht vielmehr - unter Andauern, aber gründlicher Umgestaltung der bisherigen Institutionen - ihre Vollendung. Damit hat der Chiliasmus sein kritisches Potential bewahrt, das er den bestehenden Zuständen gegenüber innehat, zugleich aber den 'Ludergeruch' der Gewaltbereitschaft und des Libertinismus abgelegt. Für den Geschichtsphilosophen Comenius bedeutet dies, daß er sein Konzept einer triplizitären graduellen Entfaltung alles zeitlichen Seienden, das es noch näher zu betrachten gilt, in einen chiliastischen Rahmen stellen kann, ohne von 'apokalyptischen' bzw. 'revolutionären' Umbrüchen ausgehen zu müssen.

Diese Art von Chiliasmus steht nun aber nicht neben den bereits vermerkten augustinischen Einflüssen; sie steht ihnen erst recht nicht entgegen. Die in der 'Via Lucis' enthaltenen mehrfachen Anläufe zu einer Gesamtschau der Menschheitsgeschichte erweisen sich vielmehr als eine durchdachte Synthese, zu welcher Comenius

⁷⁴ Vgl. VI 8 (S. 305), VI 12 (S. 306), VII 7 (S. 309), XIV 17 (S. 335), XX 17 (S. 360).

⁷⁵ Vgl. Via Lucis XX 11 (S. 359).

über seine Einschätzung des Wissens als zunehmend geschichtsprägendem Faktor gelangt.

Die 'Via Lucis' stellt gleich zu Beginn die Welt als eine 'Schule' dar, in welcher die Menschheit, so sehr sie auch für Konfusion gesorgt haben mag, drei unverlierbare Wissensquellen zur Verfügung hat: die "drei Bücher" der Natur (d.h. der physischen Welt), des Menschen (und zwar nicht nur als Geistwesen, sondern auch in leiblicher und seelischer Hinsicht) und schließlich der Heiligen Schrift⁷⁶. Diese Dreiheit entspricht offenbar dem von Augustinus herrührendem Ternar 'extra nos' - 'intra nos' - 'supra nos', dem wiederum die Aufgliederung der Wirklichkeit in die Bereiche 'temporalia' bzw. 'corporalia', 'spiritualia' und 'aeterna' zugrunde liegt⁷⁷.

Comenius kennt durchaus die sukzessive Steigerung menschlichen Erkennens im Hindurchgang durch diese Sphären als "Entzeitlichungsakt innerhalb des begrenzten menschlichen Bewußtseins", der zur "Partizipation" mit der im Geiste Gottes geborgenen Ideenwelt führt⁷⁸. Nur herrscht bei ihm nicht die Tendenz zu einem einsinnig gerichteten Aufstieg ins Ewige vor, sondern das Konzept einer rhythmischen Bewegung. Auf die Kehre in die Innerlichkeit und Transzendenz hin ist demnach ein neues, gestalterisches Ausgreifen auf die 'seelische', 'körperliche' und 'zeitliche' Welt nicht nur möglich, sondern als sinnvoll, ja sogar als notwendig zu betrachten.

Diese 'Notwendigkeit', in der kein Zwang liegt, in der vielmehr die menschliche Freiheit erst zu sich selbst kommt, ist für Comenius in dem dynamischen Charakter begründet, der dem Umgang der Menschen mit den erwähnten Wissensquellen eigen ist. Jene 'drei Bücher' sind nicht nur den allenthalben eingerissenen Wirnissen zum Trotz intakt geblieben; die göttliche Vorsehung sorgt überdies dafür, daß sie ihren Inhalt von Tag zu Tag besser enthüllen und dadurch die anstehende allumfassende Erneuerung ermöglichen⁷⁹.

Comenius versteht es freilich, diese 'theonome' Sichtweise mit einer immanenten Teleologie der Geschichte zu vereinbaren: Wird doch jene stetig zunehmende Enthüllung der Wahrheiten, die in Welt, Mensch und Heiliger Schrift noch verborgen liegen, in einem Akt der Kooperation⁸⁰ mit Gott von Menschen vollzogen⁸¹, von Gelehrten,

⁷⁶ Vgl. *Via Lucis* I (S. 293-295)

⁷⁷ Vgl. *W. Beierwaltes*, *Denken des Einen* [Fußn. 34], S. 392f.

⁷⁸ Vgl. *Erwin Schadel*, *Einleitung*, in: J.A. Comenius, *Pforte der Dinge / Janua rerum*, Hamburg 1989, S. LXXX.

⁷⁹ Vgl. *Via Lucis* IV 8-13 (S. 300f.). Bezüglich dieser Anschauung ist Comenius durchaus ein 'Erbe Joachims de Fiore', denn wie der einflußreiche Dominikanerabt sieht auch Comenius wachsende Einsicht in die Offenbarung (und darüber hinaus in die physische Umwelt und das Wesen des Menschen) sowie das der 'dritten Epoche' entgegenstrebende geschichtliche Geschehen als miteinander verschränkt an.

⁸⁰ Vgl. *Via Lucis* XIII 17 (S. 330).

⁸¹ Vgl. *Via Lucis* VII ("Lucis universalis tempora si appropinquare credimus, vias quoque ejus scrutari tenemur", S. 308).

Wissenschaftlern, Erfindern und Entdeckern - von allen, denen der Erwerb 'nützlichen Wissens' ein Anliegen ist. Der 'Nutzen' dieses Wissens bemißt sich für Comenius daran, inwieweit es sich auf spirituelle, überweltliche Werte richtet - auch die Erforschung von Welt und Mensch wird hier also unter dem Blickwinkel einer 'dispensatio temporalis' betrachtet; aber eben in dem Maße, in dem es Transzendenzbezug ausdrückt, soll jenes Wissen auch als Handreichung zum Vervollkommen der empirischen Realität fungieren⁸².

Die Vereinigung augustinischer und chiliastischer Geschichtsdeutung, die sich im Gehalt dieser Entwürfe andeutet, vollzieht Comenius infolge einer ontologischen Einsicht in die grundsätzliche Struktur teleologischer zeitlicher Prozesse. Die Kräfte, von denen solche Prozesse getragen werden - "et natura et naturae imitatrix ars et corruptae naturae reformatrix gratia"⁸³ -, zielen zwar auf "opera perfecta" ab, beginnen jedoch stets mit "rudimenta", mit noch 'ungeschliffenen' Grundlagen⁸⁴. Die Begründung dafür gibt Comenius im Ausgang von einem dynamischen, neuplatonisch inspirierten Seinsverständnis: Jede innerzeitliche Entwicklung verläuft "a principiis ... per incrementa ad perfectionem". Am Anfang steht hierbei nur eine vage Entsprechung zwischen den vor aller Zeit existierenden Ideen und den Seienden, die diesen Ideen gemäß in Raum und Zeit gestaltet ("ideiert") werden sollen. Geschichte als zeitliche Entfaltung sinnvoller Strukturen bedeutet nun eine stetige Zunahme dieses Entsprechungsverhältnisses bis hin zu einem Zustand, in dem die erreichte Repräsentation nur noch durch ein die Welt übersteigendes Aufgehen des Endlichen im Unendlichen überboten könnte⁸⁵.

Die Konzeption von 'Pansophia', die hier Gestalt annimmt, läßt sich folgendermaßen umreißen: "Für die Gestaltung der Pansophia nutzte Comenius die Emanationslehre, also die Annahme, das Sein fließe aus dem Einen, dem Urwesen und Gött-

⁸² Vgl. *Via Lucis* V (S. 302f.).

⁸³ *Via Lucis* XXI 19 (S. 365).

⁸⁴ Vgl. ebd.

⁸⁵ Vgl. dazu die vorgenannte Stelle sowie *Via Lucis* VI 7, S. 305: "Et reliquiarum rerum creatio eâ serie descripta est, ut à minoribus per majora ad maxima, ab humilioribus per sublimiora ad summa, à bona per meliora ad optima processum fuerit". Dies macht die "methodus synthetica" aus, die für alles zeitliche Aufwärtstreben kennzeichnend ist (vgl. auch *Via Lucis* VI 9, S. 305). Zu den systematischen Perspektiven eines derartigen Seinsverständnisses vgl. *Heinrich Beck*, *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*. München 1965, v.a. S. 130ff.: Das endliche Seiende besitzt die Aufgabe und Gabe, sich zu entfalten und seine anfanghaft vor-gegebene Identität zu vertiefen. Was sich dabei an Neuem ereignet, ist keine bloße 'Wiederholung'; der positive Gehalt des Neuen stammt zwar aus dem Seinsgrund, stellt aber als Konkretum in der raumzeitlichen Relativität etwas Erstmalgiges dar. Das Wesen, um das es hier geht, steht selbst nicht in der Offenheit des Prozesses des geschichtlichen Geschehens, sondern trägt und ermöglicht diesen. So entsteht eine nicht-dialektische Ontologie der Hoffnung.

lichen, das 'absolute Fülle und reine Heiligkeit' ist, als 'Licht' aus, ergieße sich als schöpferisches Prinzip in die intelligible und irdische Welt und kehre aus der 'Vielheit und Unvollkommenheit' wieder ins Göttlich-Eine zurück. Davon ausgehend entwickelte er sein emanatistisch fundiertes Grundsche ma von den 'Stufen' des ausströmenden Lichtes, die sich in ab- und aufsteigender Linie in 'Welten' materialisierten. ... Comenius hatte die Absicht, jede der Welten nach den von der Metaphysik ... vorgegebenen Normen, Grundsätzen und Kategorien zu erschließen und einheitlich zu gliedern"⁸⁶. Eigentümlicherweise erreicht Comenius in der 'Via Lucis', was diese zur Integration chiliastischer Hoffnungen durchaus fähige Ontologie angeht, eine Klarheit und Stimmigkeit, die er nicht immer bewahren sollte. In der 'Consultatio catholica' z.B., auf die F. Hofmann sich in dem gerade angeführten Zitat bezieht, spekuliert Comenius über ein System von sieben Welten ('mundus possibilis' als ideale Sphäre bloßer Seinsmöglichkeiten; 'mundus idealis' als "Reich der Ideen in Gott"; 'mundus intelligibilis angelicus' als vermittelnder Bereich reiner Geistwesen; 'mundus materialis', die physische Welt; 'mundus artificialis', die Welt menschlicher Kreativität; 'mundus moralis', "die Sphäre des zwischenmenschlichen Verhaltens"; 'mundus spiritualis', "die 'Welt der geistlichen Dinge'". "Die letzte, achte Stufe schließlich führt zum Anfang zurück und handelt von den letzten Dingen. Somit schließt sich der Kreislauf des Seins; der Prozeß der Emanation und des Rückflusses ist vollzogen".⁸⁷ In der früheren 'Via Lucis' kennt Comenius nur drei voneinander abgehobene (aber freilich nicht voneinander geschiedene!) Seinsbereiche, nämlich den göttlich-transzendenten, den physisch-naturalen und den des menschlichen Wirkens⁸⁸. Damit entfällt die ontologisch höchst problematische Trennung zwischen 'mundus possibilis', 'mundus idealis' und der achten Stufe des endzeitlichen Ruhens; in dem dreieinen Gott als vorweltlichem Schöpfer, kreativem Erlöser und eschatologischem Vollender fallen diese Sphären zusammen⁸⁹. Der 'mundus angelicus' wird in der 'Via Lucis' nicht thematisiert bzw. als integrales Moment der In-Formation impliziert, die aus dem transzendenten in den immanenten Seinsbereich gelangt; die Konzentration des Comenius bündelt sich auf die Menschheit als unvertretbares Subjekt der Geschichte. Die 'artes' bedeuten keine eigenständige ontologische Schicht, sondern ein Moment des Übergangs zwischen den im naturalen Sein gleichsam 'kondensierten' Gesetzmäßigkeiten und men-

⁸⁶ Franz Hofmann, in: J.A. Comenius, Allweisheit. Schriften zur Reform der Wissenschaften, der Bildung und des gesellschaftlichen Lebens, Berlin 1992, S. 28f. Wie unter Punkt 2.2 noch zu zeigen ist, kleidete sich diese emanatorische Weltsicht bei Comenius in die konkrete historische Gestalt der sog. 'rosenkreuzerischen Aufklärung'.

⁸⁷ F. Hofmann, in: J.A. Comenius, Allweisheit [Fußn. 86], S. 29.

⁸⁸ Vgl. Via Lucis I (S. 293-295); XIV (S. 331-337). Zum Schwanken des Comenius zwischen ternarischen und septenarischen Entwürfen vgl. E. Schadel in: J.A. Comenius, Janua rerum [Fußn. 78], S. LVII-LIX; LXI-LXIV; 201.

⁸⁹ So der genuine Kommentar des Comenius von 1668 in: Via Lucis, Praefatio 20 (S. 289): "... mundi creatio Deo Patri; mentium illuminatio Deo Filio; cordium inspiratio Deo Spiritui s. tribuitur..".

schlichem Erkennen⁹⁰. Dementsprechend hypostasiert Comenius in der 'Via Lucis' auch die 'moralia' nicht. Vielmehr stehen sie für die von Welt- und Selbsterkenntnis motivierte Rückwendung des Menschen hin zum transzendenten Ursprung, die nicht nur kognitiven, sondern auch affektiven und praktisch-ethischen Charakter trägt⁹¹.

Dieser integral-differenzierenden Seinsauffassung zufolge besitzt das 'Leitmotiv' der 'Via Lucis' drei Bezugspunkte: Licht, das allgemein als Ausdruck kreativer Mit-Teilung gilt⁹² existiert als 'lux aeterna' im göttlichen Sein⁹³, als 'lux externa' in der raumzeitlichen Welt⁹⁴ sowie als 'lux interna' menschlicher Geistinnerlichkeit⁹⁵. Aufgrund der umgreifenden Analogie zwischen diesen drei Seinsbereichen sieht Comenius in einer Aufhellung der Gesetze, denen die 'lux externa' folgt, die Quelle für Regeln, nach denen die in ihrer konkreten Geschichte in die Irre gegangene 'lux interna' wieder in Übereinklang mit ihrem göttlichen Ursprung und Ziel gebracht werden kann⁹⁶. Hieraus ergibt sich der große methodologische Mittelteil der 'Via Lucis', eine

⁹⁰ Vgl. Via Lucis XIV 10 (S. 333).

⁹¹ Vgl. Via Lucis V 4-6 (S. 303).

⁹² Vgl. Via Lucis VIII 13, Axiom III (S. 311). Die Definition des Lichtes, die Comenius in Via Lucis VIII 1 (S. 310) gibt - "*Lux generaliter considerata splendor est, per res sese diffundens easque manifestans ac detegens: ut rerum et situs et motus et ab invicem distantiae, adeoque ad invicem proportionales, spectantibus pateant*". [Hervorhebung im Originaltext] - bezeichnet der Kommentar in der DJAK-Ausgabe als "satis mystica" (S. 377a). Etwas weniger 'mystisch' erscheint diese Bestimmung, wenn beachtet wird, daß der comenianischen Physik zufolge die konkreten Dinge dem Licht nicht nur ihre Sichtbarkeit, sondern auch die ihre Anschaulichkeit bedingende Geformtheit verdanken. Vgl. Consultatio Catholica, T. I, S. 319, Sp. 479: "*A Luce Elementa informationem suam acceperunt*". [Hervorhebung im Originaltext] Im Ternar der ersten drei unvollständigen Substanzen, der seinerseits offenbar die göttliche Trinität repräsentiert, steht das Licht an dritter Stelle hinter 'materia' und 'spiritus'. Materie, (Welt-)Seele und Licht bilden in ständiger und unaufhebbarer wechselseitiger Durchdringung das konkrete Stoffliche. Das Licht fungiert hierbei als Vermittler zwischen der Materie als möglichem Bewegtem und dem 'spiritus' als potentielltem Bewegendem, eben als Informationsträger, der durch seine geordnete Bewegung die in ihrer inneren Bewegtheit gleichsam gespeicherte Ordnung der Weltseele nach außen hin entfaltet. Daß die gestalteten Dinge in Erscheinung treten, wenn sie 'belichtet' werden, denkt sich Comenius demnach als eine Resonanz auf ihre primordiale Gestaltung durch das Licht.

⁹³ Vgl. Via Lucis VIII 5 (S. 310).

⁹⁴ Vgl. Via Lucis VIII 6 (ebd.).

⁹⁵ Vgl. Via Lucis VIII 7 (ebd.).

⁹⁶ Vgl. Via Lucis VIII 12 (S. 311).

originelle Zusammenschau optischer Gesetze⁹⁷ und aktiver Vorbereitung einer 'erleuchteten' Endzeit⁹⁸.

Das (chiliastische) Streben nach innerweltlicher Perfektion und die (augustinische) Ausschau auf eine endgültige Erlösung in einem Jenseits zu Raum und Zeit führen im Kontext einer solchen Ontologie also keine unvermittelte Koexistenz, sondern werden von ihm als integrale Bestandteile einer kohärenten Bewegung verstanden. Raumzeitliche Vollendung bildet überweltliche Vollkommenheit zwar nur ab und ist nicht mit ihr identisch; doch stellt die Weltzeit nicht nur ein der Sphäre des Idealen gegenüber indifferentes Medium andauernder 'peregrinatio' dar. Vielmehr besitzt sie eine eindeutig qualifizierte Ausrichtung hin auf einen (relativen) 'status perfectionis', der sich einer gottgewirkten geschichtstranszendenten Erlösung gegenüber nicht verschließt, sondern diese präfiguriert und den Menschen, sofern dieser Einsicht in jene sinnhaltige Struktur der Geschichte gewinnt, darauf vorbereitet⁹⁹.

Zu diesem Wechselspiel zwischen formender Transzendenz und immer besser geformter Immanenz tragen menschliche Subjekte gerade als 'lehrende' und 'lernende' Wesen bei: Menschliches 'Lernen' besteht laut Comenius in einem sich zunehmend vertiefenden Erfassen der transzendenten Prinzipienwirklichkeit *und* in einer wachsenden Ausgestaltung der Welt, die den Menschen umgibt, den aufleuchtenden Prinzipien zufolge. Theoretisches Erkennen und praktisches Umsetzen bereichern einander wechselseitig, denn der Erfolg in der Praxis bedeutet die 'Probe auf's Exempel' für die Korrektheit der zugrundeliegenden Einsichten¹⁰⁰ sowie die Erhebung der bearbeiteten Gegenstände in die Sphäre des Geistigen: Der Mensch "ist das durch seine Arbeit schöpferische Wesen und besitzt im Entwicklungsprozeß des Seins gerade deshalb

⁹⁷ Dem Bereich der Optik wendet sich Comenius hier wohl auch aufgrund der herausragenden Rolle zu, die dieser Wissenschaft in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts zukam u.a. bei dem mit Comenius befreundeten Jungius zukam. Vgl. *Siegfried Wollgast*, Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550 - 1650. Berlin 1988, S. 451. In der 'Panaugia' XXIII 25 bezeichnet Comenius, über die 'Via Lucis' hinausgehend, die Optik als siebte Stufe des menschlichen Wissens, die Buchdruck und Navigation noch übersteige (*J.A. Comenius*, *Panaugia* [Fußn. 31], S. 290). Damit wird die in der 'Via Lucis' noch implizite Identität der Pansophie mit einer vollendeten, allen übrigen Wissenschaften als Paradigma dienenden Optik deutlich. Vgl. dazu auch *D. Tschizewskij* in: *J.A. Comenius*, *Panaugia* [vgl. Fn. 12], S. XIV-XV.

⁹⁸ Vgl. *Via Lucis* X ("De viis Lucis, quibus se naturaliter effundit et diffundit", S. 313-320); XI ("Quibus viis tenebrae se luci offundant", S. 321f.); v.a. XII ("Quomodo viae lucis ad tenebras efficaciter undique potenter pellendum complicari et ritè applicari possint ac debeant?", S. 322-326).

⁹⁹ Vgl. *Via Lucis* VI 12, S. 306.

¹⁰⁰ Vgl. *Via Lucis* XIV 23 (S. 337): "Praxin denique autopsiae adjunximus: Quia non sufficit propriis sensibus aliquid usurpasse, iteratione crebrâ (contemplandum contemplando et agendum agendo) opus est ad certitudinem usque infallibilem. Quod eò tendit, ut *scholam mundanam posthac non alio statu quàm totam exercitiis ferventem concipiamus*: indeque demum παναυγίαν (splendorem universalem) exspectemus".

eine 'ausgezeichnete' Funktion, da er als Abbild und Gehilfe des Schöpfers durch seine Taten das Dingliche nachbildend veredelt¹⁰¹.

Mehr noch: Menschliche Aktivität steigert, wie bereits gezeigt, die verfügbaren 'Informationsquellen', und dies nicht nur in der Form einer rein quantitativen Steigerung einer Ausbeute an beliebigem Wissen. Das von Comenius und seinen Freunden erstrebte Gesamtsystem aller Kenntnisse, die 'Pansophie', wird die 'drei Bücher' sowie deren geschichtliche Entfaltungsweisen in sich vereinigen und dadurch eine neue geschichtsmächtige Qualität des Wissens heraufführen¹⁰². Mitarbeit an der Heraufkunft des Millenniums und weltübersteigende Verankerung in der Transzendenz gehen ineinander auf.

Vor diesem Hintergrund vermag Comenius - zumindest in seinen pansophischen Reformschriften der 40er Jahre des 17. Jahrhunderts - auch die augustinische Prädestinationstheologie zu überwinden, die er ansonsten kannte und auch reproduzierte¹⁰³. Wichtige 'Vorarbeit' hatte dabei die dem Comenius geläufige calvinistische Theologie geleistet, die zu einer der differenzierteren Position des Augustinus gegenüber vereinfachten Identifikation von 'civitas Dei' und 'ecclesia' geführt hatte¹⁰⁴. Die progressivistische Geschichtssicht des Comenius, wie er sie in der 'Via Lucis' zum Ausdruck bringt, verbietet es ihm freilich, den Wirkungskreis des Guten in der Weltzeit auf einen beschränkten Kreis fixiert zu sehen. Die 'ecclesia' war zwar die bisherige Geschichte hindurch eine kleine, zeitweise verfolgte Gemeinschaft; mit der Universalisierung des Heils im endzeitlichen Millennium muß sie sich jedoch auf die gesamte Menschheit ausweiten. Philosophisch gesprochen erweist sich 'das Gute' - die oberste aller Ideen, die mit Gott zusammenfällt - durch seine uneinschränkbare Mitteilungskraft als solches¹⁰⁵. Da dem aber eine rigide Einteilung der Menschen in Erwählte und Verlorene entgegenstände, erachtet Comenius wenigstens für seine Zeit die rettende Erwählung Gottes als auf die gesamte Menschheit ausgedehnt¹⁰⁶. Auf

¹⁰¹ F. Hofmann in: J.A. Comenius, Allweisheit (Fußn. 86), S. 29.

¹⁰² Vgl. *Via Lucis* XIII 12 (S. 329).

¹⁰³ Vgl. z.B. die Darstellung des "Jüngsten Gerichts" im 'Orbis pictus sensualium'; dort werden die Lager der 'electi' und 'pii (justi)' einerseits sowie der 'impii' und 'damnati' andererseits durch bildliche Darstellung und Numerierung fein säuberlich voneinander geschieden. Siehe *Joh. Amos Comenii Orbis sensualium pictus. Hoc est, Omnium fundamentalium in Mundo Rerum & in Vitâ Actionum Pictura & Nomenclatura. Die sichtbare Welt / Das ist / Aller vornehmsten Welt=Dinge und Lebens=Verrichtungen Vorbildung und Benahmung, Noribergae Anno Salutis MDCLVIII. Nachdruck Dortmund 1978, S. 306.*

¹⁰⁴ Vgl. J. Klein, Herborn und England [Fußn. 64], S. 73ff.

¹⁰⁵ Vgl. *Via Lucis* XXI 22 (S. 366).

¹⁰⁶ Hier wird auch deutlich, welchen 'defensiven' Stellenwert der Chiliasmus im Reformprogramm des Comenius und des Hartlib-Kreises besaß: Im Disput mit konservativen Theologen diente er dazu, den (konsequenterweise aus dem Arsenal augustinischer Anthropologie stammenden) Vorwurf eines krassen Pelagianismus abzuwehren. Dieser wurde gerade in England Comenius gegenüber erhoben; vgl. M. Blekastad, Comenius [Fußn. 2], S.

diese Weise eliminiert Comenius - wenigstens zeitweise - das Konzept einer 'Logik des Schreckens'¹⁰⁷, zu der die augustinische Prädestinationslehre durchaus geraten kann, zugunsten einer geschichtsgestaltende Kräfte freisetzenden 'Logik der Gnade'.

2.2 "Rosenkreuzerische Aufklärung" und Baconianismus

Von den Bewegungen, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts eine umfassende Erneuerung der Wissenschaften intendierten, hat sich lange Zeit hindurch fast ausschließlich diejenige im allgemeinen Gedächtnis gehalten, die sich auf Francis Bacon beruft. Dies muß nicht verwundern, hat sie sich doch de facto im späteren 17. und im 18. Jahrhundert gegen die zunächst noch mit ihr konkurrierenden und vielfach - auch bei Bacon selbst - noch verflochtenen Paradigmen durchgesetzt. In jener ungeklärten Situation steht auch Comenius, der sowohl baconianische als auch andere Impulse aufgenommen hat, die im Sinne von Frances A. Yates als 'rosenkreuzerisch' bezeichnet werden können. In der 'Via Lucis' setzt Comenius diese beiden Einflüsse, die wir zunächst gesondert betrachten wollen, derart in einen wechselseitigen Bezug, daß sie gleichsam die inhaltliche Füllung seiner augustinisch-chiliasmatischen Sicht der Geschichte ergeben.

2.2.1 Die "rosenkreuzerische Aufklärung"

Die Rolle, die Motive aus Astrologie, Kabbalistik und anderen heute als 'esoterisch' und 'okkult' geltenden Bereichen für das comenianische Denken spielen, wurde in der Literatur zwar schon früh beobachtet, meistens jedoch als ein zeitbedingtes Kuriosum abgetan, das nicht gerade zur andauernden Geltung des Comenius beitragen konnte¹⁰⁸. Frühe Ausnahmen unter diesen verständnislos-destruktiven Stimmen stellen Joseph Reber¹⁰⁹ und Ernst Bloch¹¹⁰ dar; spätestens Frances A. Yates hat die Sensibili-

253.

¹⁰⁷ Vgl. Kurt Flasch (Hrsg.), Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo: De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2 [lateinisch-deutsch]. Deutsche Erstübersetzung von Walter Schäfer, Mainz 1990. Siehe hier v.a. S. 124 - 133.

¹⁰⁸ Zu der daraus resultierenden "Denunziation und Liquidation" des Comenius im 18. Jahrhundert vgl. Klaus Schaller, Die unbeendete Aufklärung und J.A. Comenius. In: Comeniusforschungsstelle im Institut für Pädagogik der Ruhr-Universität Bochum. Mitteilungsblatt Nr. 20 (Dezember 1987), S. 61-105, v.a. S. 71ff.

¹⁰⁹ Vgl. J.A. Comenius, Comenii operum T. I, Joh. A. Comenii Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis. Disquisitiones de caloris et frigoris natura. Cartesius cum sua philosophia naturali a mechanicis eversus. / Comenius Werke. Bd. I. Des Johann Amos Comenius Entwurf der nach dem göttlichen Lichte umgestalteten Naturkunde und dessen

tät dafür wachsen lassen, daß Comenius in diesem Punkt aus seiner eigenen Zeit heraus zu verstehen ist, in welcher sich die 'rosenkreuzerische Aufklärung' als eine dem damals aufkommenden quantitativen Naturverständnis gegenüber zumindest gleichwertige und sich dazu vielleicht nicht einmal konträr, sondern komplementär verhaltende Alternative darstellte¹¹¹.

Mit Yates läßt sich jene Bewegung, ein Bindeglied zwischen Renaissance und 'wissenschaftlicher Revolution' des 17. Jahrhunderts, folgendermaßen beschreiben: "The Rosicrucian movement is aware that large new revelations of knowledge are at hand, that man is about to arrive at another stage of advance, far beyond the already achieved. This sense of standing on tiptoe in expectation of new knowledge is most characteristic of the Rosicrucian outlook. And the Rosicrucians, who know that they hold in their hands potentialities for great advance, are concerned to integrate these into a religious philosophy. Hence the Rosicrucian alchemy expresses both the scientific outlook, penetrating into new worlds of discovery, and also an attitude of religious expectation, of penetrating into new fields of religious experience"¹¹².

Das Universum wird von den 'Rosenkreuzern' als ein hierarchisch geordneter Zusammenhang verschiedener Sphären aufgefaßt, die in sich jeweils organisch strukturiert und von geistigen Kräften durchwirkt sind und die miteinander in dynamischer Wechselwirkung stehen. Mikrokosmos (der Mensch und seine Lebenswelt) und Makrokosmos (der himmlische und überhimmlische Bereich) stehen in analogischem Verhältnis zueinander, so daß Einsichten vom einen Bereich auf den anderen übertragen werden können. Die Gesamtwirklichkeit stellt eine zwar partiell gestörte, diese ihre Störungen aber überwindende und immer mehr zu sich selbst kommende Harmonie dar. Diese Harmonie zu erhalten bzw. zu restituieren ist das Ziel aller zutiefst teleologisch verstandenen Prozesse in der Natur wie in der menschlichen Geschichte. Diese Sichtweise mag vor allem aus der lurianischen Kabbala rühren, die ja in der gesamten Weltentwicklung das Zu-sich-kommen einer 'abgestürzten' göttlichen Wesen-

beide physikalische Abhandlungen: "Untersuchungen über die Natur der Wärme und der Kälte" und "Descartes mit seiner Naturphilosophie von den Mechanikern gestürzt". Herausgegeben, übersetzt von Dr. Joseph Reber, Kgl. Direktor der höheren weiblichen Bildungsanstalt in Aschaffenburg. Gießen 1896. In seinem Vorwort unterstreicht hier *Reber* relativ neutral die bedeutsame Rolle, welche Alchemie im Denken des Comenius spielt (a.a.O., S. XXXVIII-XLVIII).

¹¹⁰ Vgl. *Ernst Bloch*, Das Prinzip Hoffnung. Vierter Teil (Konstruktion): Grundrisse einer besseren Welt (Heilkunst, Gesellschaftssysteme, Technik, Architektur, Geographie, Perspektive in Kunst und Weisheit). In: Werkausgabe Bd. 5, Frankfurt/M. 1985, S. 613; S. 742ff.

¹¹¹ Am Rande sei vermerkt, daß die Erkenntnisse von *F.A. Yates* [Fußn. 14] und auch ihre Auffassung vom rosenkreuzerisch inspirierten Comenius in jüngster Zeit eine unverhoffte Popularisierung erfahren haben dürften, nämlich durch *Umberto Eco*s Roman "Das Foucaultsche Pendel" (dt.: München-Wien 1989, vgl. dort S. 230 u. S. 576).

¹¹² *F. A. Yates*, Enlightenment [Fußn. 14], S. 226f.

heit sah. Inhaltliche Parallelen und auch tatsächlich geschehene Überschneidungen mit chiliastischem Gedankengut liegen zwar nahe, doch ist das genuine Geschichtskonzept der rosenkreuzerischen Bewegung wohl eher ein zyklisches¹¹³. Eine aus den Fugen geratene physische wie meta-physische Weltordnung erlebt im Rahmen des fortlaufenden kosmischen Umschwungs ihre 'restitutio ad integrum' - daher die gesteigerte Aufmerksamkeit für astrologische Konstellationen. Dies wird als ein gottgewolltes und von überirdischen Mächten in die Wege geleitetes Ereignis betrachtet - insofern kann sich das Rosenkreuzertum als christliche Bewegung, ja sogar als eine Art Vollendung des Christentums ansehen.

Bei dieser Entwicklung kommt dem Menschen eine durchaus aktive Rolle zu, da er die in ihrer idealen Form erhaltenen Sinnzusammenhänge im Großen wie im Kleinen nicht nur zu erkennen, sondern unter Anwendung 'magischer' Techniken, d.h. durch Einwirkung auf unsichtbare spirituelle Wirkmächte und durch deren Rückwirkung, wiederherzustellen vermag. Die in der Renaissance neubelebten Geheimwissenschaften, als deren Erben sich die 'Rosenkreuzer' verstehen, beruhen auf Einsichten in diesen prozessualen Charakter der Wirklichkeit, lassen sich aber noch durch ihren Zusammenschluß zu einem einzigen System unter einer einzigen Methode vervollkommen. In diesem Anspruch auf eine gesteigerte Rationalität und Transparenz von Kenntnissen und Praktiken, die vorher als esoterisch und okkult galten, liegt der von Yates im weiteren Sinne so betitelte 'aufklärerische' Grundzug der Rosenkreuzerschriften¹¹⁴. Die darin verheißene 'große Vereinigung' wird die immer schon bestehende, bislang weitgehend verkannte bzw. verschüttete Einheit aller Wissensformen, aller Religionen, aller Menschen offenlegen und damit auch in praxi realisierbar werden lassen. Die Rolle einer 'Leitwissenschaft' spielt hierbei, konzipiert als Heilkunst für die organischen Zusammenhänge im mikrokosmischen wie im makrokosmischen Bereich, die Alchemie¹¹⁵.

Unter diesen Auspizien sollen sich Gelehrte, die an der erstrebten Allreform mitwirken möchten, zu 'Gesellschaften' zusammenschließen. Diese Vereinigungen gleichen lockeren netzwerkartigen Zusammenschlüssen weitgehend unabhängig arbeitender einzelner und kennen nur periodische Zusammenkünfte; ein Modell hierfür könnten die humanistischen Akademien abgegeben haben.

Comenius hat das Aufkommen der Rosenkreuzerbewegung miterlebt und ironisiert in seinem 'Labyrinth der Welt' zwar die unzulänglichen Mittel und den daraus resultierenden Mißerfolg dieser seiner Zeitgenossen, nicht aber deren Ziele¹¹⁶. Wie stark

¹¹³ Vgl. die in *F.A. Yates*, Aufklärung [Fußn. 14], abgedruckten Originaltexte (S. 245ff.).

¹¹⁴ Vgl. *F.A. Yates*, Enlightenment [Fußn. 14], S. XI f. Zur (Iurianischen) Kabbala siehe *Gershom Scholem*, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt/M. 1957, S. 269ff. u. 300ff.

¹¹⁵ Vgl. *J. Reber* in: *J.A. Comenius*, Physicae synopsis [Fußn. 109], S. XXXVIII-XLVIII; *E. Bloch*, Prinzip Hoffnung [Fußn. 110], S. 742ff.

¹¹⁶ Vgl. *J.A. Comenius*, Labyrinth der Welt [Fußn. 49], S. 112-117, sowie *F.A. Yates*, Enlightenment [Fußn. 14], S. 158. 161-170.

Comenius von rosenkreuzerischen Ideen beeinflusst wurde - etwa in seiner Naturphilosophie, aber auch in seinem steten Bestreben, gelehrte Gesellschaften zum Zwecke einer universellen Reform zu gründen, läßt sich leicht nachweisen¹¹⁷.

2.2.2 Das Reformprojekt des Francis Bacon

Nahezu gleichzeitig mit den ersten Rosenkreuzermanifesten und der sich daran anschließenden hektischen geistigen Aktivität auf dem Kontinent entwickelt Francis Bacon in England sein Programm einer 'magna instauratio', einer großen Erneuerung der Wissenschaften¹¹⁸. Beide Ansätze werden zunächst nicht unbedingt für unversöhnliche Gegensätze gehalten; sogar Bacon selbst kann - allerdings unverbindlich-spielerisch - eine narrative Schilderung seiner Vorhaben mit rosenkreuzerischen Accessoires versehen und auch sonst, dem Herkommen seiner Zeit entsprechend, 'Magia, Kabbala und Alchemie' unter die Wissenschaften rechnen¹¹⁹. Das Leitmotiv, mit dem gegen Ende des 17. Jahrhunderts die 'Magier' - d.h. die beharrlichen Anhänger der 'rosenkreuzerischen Aufklärung' von den Vollendern des Baconianischen Anliegens aus den Reihen der renommierten Wissenschaftler vertrieben werden, findet sich indessen bereits im 'Novum Organon': der Vorwurf, eine nur partiell anwendbare Methode universalisiert zu haben, der freilich erst nach dem Wegfall der ganzheitlich-analogischen rosenkreuzerischen Wirklichkeitsauffassung greifen kann¹²⁰.

Ein tiefgreifender Gegensatz zum 'synkretistischen' Rosenkreuzertum, das alles esoterische und exoterische Wissen der Menschheit in sich integrieren möchte, zeichnet sich jedoch schon in dem kritischen Grundzug des Baconschen Erneuerungsprojekts ab: Bacon will auf dem Gebiet der Wissenschaften jede blinde Bindung an vorgegeben Autoritäten brechen. Sein Motto gegen die Hochschätzung 'antiker' Auffassungen lautet: Die 'Alten', denen zu vertrauen ist, das sind nicht die Autoren, die vor Jahrhunderten und Jahrtausenden noch zur Jugendzeit der Menschheit geschrieben haben; es sind vielmehr Bacon und seine Zeitgenossen, die - allerdings

¹¹⁷ Vgl. F.A. Yates, *Enlightenment* [Fußn. 14], S. 155ff.

¹¹⁸ Vgl. zum Folgenden: Benjamin Farrington, *The philosophy of Francis Bacon. An essay on its development from 1603 to 1609 with new translations of fundamental texts*, Liverpool 1970, v.a. S. 51ff.; Wolfgang Krohn, *Francis Bacon*, München 1987, S. 60ff.; ders., *Einleitung*, in: Francis Bacon, *Neues Organon*. Teilband 1, lateinisch-deutsch, Hamburg 1990, S. IX-XL.

¹¹⁹ Vgl. F.E. und F. Manuel, *Utopian thought* [Fußn. 6], S. 243-260; F.A. Yates, *Enlightenment* [Fußn. 14], S. 118ff.

¹²⁰ Vgl. Fr. Bacon, *Neues Organon*. Teilband 1 [Fußn. 118], S. 117 (*Novum Organon* I, Aphorismus 54).

weitgehend mit einem kritisch-zurückweisenden Blick - ein mündiges 'Alter' der Menschheit repräsentieren¹²¹.

An die Stelle der philosophischen Überlieferungen, die Bacon zufolge jeweils nur von Willkür gezeichnete Fabeln über das Wesen der Welt darstellten, sowie an die Stelle von unkontrollierbarer Vermengung verschiedener Bereiche wie der Sphäre der Philosophie mit derjenigen der Theologie hat nun eine systematische Verbindung aus empirischem Forschen und rationalem Einordnen der erhobenen Daten zu treten: Das unvoreingenommene Sammeln experimentell gewonnener, der 'natura vexata' abgerundeter Daten sowie die Orientierung an obersten, vernunftgemäßen Leitsätzen haben diesem Konzept zufolge einander zu unterstützen und zu korrigieren. So soll sowohl eine völlige Dissipation ungeordneten Erfahrungsmaterials als auch eine neuer erfahrungsfeindlicher 'Scholastizismus' vermieden werden¹²². Das neue methodische Erfassen der Wirklichkeit wird die Menschen dazu befähigen, endlich die Macht der verschiedenartigen, von Bacon akribisch klassifizierten Vorurteile ('idola') zu brechen¹²³. Zu diesen Vorurteilen rechnet Bacon auch die Spekulationen über eine menschlichem Wirken vorgängige, in transzendenten Zusammenhängen wurzelnden Teleologie des naturalen Geschehens. Solchen 'Anmaßungen' hält Bacon entgegen, "daß der Mensch letztlich nichts anderes tun kann, als bewegend in die Natur einzugreifen, also nur auf der Basis der Wirkkausalität zu handeln. ... Die [daraus resultierenden] naturphilosophischen Auswirkungen der Gleichordnung von Natur und Technik sind erheblich: Die Natur ist für Bacon nicht mehr das Gegebene, sondern das nach Gesetzen Mögliche..".¹²⁴ Hierin ist die dann im 17. Jahrhundert nach Bacon vollzogene Entwicklung grundgelegt, Wissenschaft von jeder "tiefergehenden Erkenntnis" zu trennen und nunmehr als Einsicht in die "Kovarianz von Größen", nicht mehr in das Wesen dieser Größen selbst zu erachten¹²⁵. Die Natur spiegelt, so gesehen, keine göttliche Absicht, keine metaphysische Teleologie mehr wider, sondern bildet nur einen Resonanzraum menschlichen Schaffens.

Diese wissenschaftstheoretische Grundhaltung impliziert bei Bacon auch die Vorstellung vom Anbruch einer neuen Epoche der Menschheitsgeschichte, d.h. für ihn: einer Optimierung menschlichen Daseins durch technologische Naturbeherrschung¹²⁶. "Der Weg zu menschlichem Glück führt ... über die vernunftgemäße Erfassung der

¹²¹ Vgl. *W. Krohn*, Francis Bacon [Fußn. 118], S. 68ff.

¹²² Vgl. *J. Klein*, Herborn und England [Fußn. 64], S. 101ff.

¹²³ Vgl. *Fr. Bacon*, Neues Organon. Teilband 1 [Fußn. 118], S. 98ff. (Novum Organon I, Aphorismen 38ff.).

¹²⁴ So *Wolfgang Krohn* in seiner Einleitung zu: Francis Bacon, Neues Organon. Teilband 1, S. XVIII.

¹²⁵ *W. Krohn*, Einleitung [Fußn. 124], S. XIX.

¹²⁶ Vgl. *Gernot Böhme*, Am Ende des Baconischen Zeitalters. Das Projekt der Naturbeherrschung ist obsolet geworden. In: Frankfurter Rundschau, 10. 08. 1991, S. ZB 3.

Welt; er führt über Wissenschaft und Technik¹²⁷. Die neue Ordnung würde, so Bacon, aufgrund der hohen Lebensqualität, die sie jedem zu bieten hat, allgemein akzeptiert werden und daher ohne obrigkeitliche Machtausübung auskommen¹²⁸.

Bacons unvollendet gebliebenes Hauptwerk, die 'Instauratio magna', sollte, den gerade skizzierten Zielsetzungen entsprechend, ein umfassendes Reformprogramm für die Gesamtheit der Wissenschaften aufstellen. 'Okkulte' Disziplinen, die vom Inter-venieren unverfügbarer Kräfte ausgehen, schloß Bacon dabei stillschweigend aus, verdeutlichte aber in seiner 'Nova Atlantis'¹²⁹, daß sich mit den neuen technologischen Mitteln auf kontrolliertem Wege eben diejenigen Ziele erreichen lassen, nach denen die 'Magier' mit ihren Geheimwissenschaften vergeblich strebten. In der erwähnten Schrift zeichnet Bacon das Idealbild einer Gesellschaft, deren Alltag von einer in seinem Geiste erneuerten Wissenschaft geprägt ist; dabei schließt er sich formal an die 'Utopia' des Thomas Morus an¹³⁰. Die Lebensgemeinschaft, von der Bacon seine fiktive Insel Bensalem bewohnt sein läßt, scharf um das Forschungszentrum 'Haus Salomons', das als gigantisches Laboratorium mit solide gegliederter Personalstruktur schon eher an einen modernen Wissenschaftsbetrieb erinnert, als dies die 'societates' der Rosenkreuzer je vermocht hätten. Immerhin treten die obersten Wissenschaftler coram publico mit priesterlichem Gestus auf, ihr Charisma leitet sich von der unübersehbaren wohltätigen Wirkung ihrer Forschungen ab.

Comenius hat Bacon schon früh rezipiert; in seiner 'Physik' preist er ihn als einen von zwei 'Heroen', die Aristoteles 'gestürzt' haben (der andere ist für ihn Campanella)¹³¹. In England, im direkten Umkreis von Samuel Hartlib, bedeutete Bacon für Comenius erst recht eine nicht zu vernachlässigende Größe; in welcher Hinsicht und in welchem Ausmaß sich dies auf die 'Via Lucis' niedergeschlagen hat, ist nun zu erörtern.

¹²⁷ Wolfgang Trautmann, Utopie und Technik. Zum Erscheinungs- und Bedeutungswandel des utopischen Phänomens in der modernen Industriegesellschaft, Berlin 1974, S. 8.

¹²⁸ Vgl. W. Trautmann, Utopie und Technik [Fußn. 127], S. 30f.

¹²⁹ Fr. Bacon, New Atlantis. In: The works of Francis Bacon. Collected and edited by James Speeding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath. Vol. V, New York-Boston 1864, S. 347-413. Dt. Übers. in: Der utopische Staat. Morus: Utopia, Campanella: Sonnenstaat, Bacon: Neu-Atlantis. Übersetzt und mit einem Essay 'Zum Verständnis der Werke', Bibliographie und Kommentar, herausgeg. v. Klaus J. Heinisch, Leck/Schlesw. 1966, S. 171-215. Vgl. dazu F.E. u. F. Manuel, Utopian thought [Fußn. 6], S. 243-260.

¹³⁰ Vgl. W. Trautmann, Utopie und Technik [Fußn. 126], S. 23.

¹³¹ Vgl. J.A. Comenius, Physicae synopsis, Praefatio 22. In: DJAK Vol. 12, Praha 1978, S. 80.

2.2.3 Die Agentur für das neue Zeitalter: Rosenkreuzer im 'Haus Salomons'

Die Analyse der ersten großen Synthese, welche in der 'Via Lucis' zum Ausdruck kommt, hat ergeben: Die Versöhnung von Chiliasmus und Augustinismus bildet gleichsam den formalen Aspekt des comenianischen Geschichtsverständnisses. Wie sieht nun dessen 'materiale' Füllung aus, d.h.: Welcher Art ist das Wissen, von dem Comenius eine tiefgreifende Umgestaltung der Geschichte erwartet, und von welchem Trägerkreis soll diese Innovation ausgehen?

Die Antwort auf diese Fragen fand Comenius selbst in einer Kombination aus den oben beschriebenen, von ihm hochgeschätzten Strömungen von Rosenkreuzertum und Baconianismus. Ein Blick auf die zentrale Institution der pansophischen Reformbewegung, die von der 'Via Lucis' ins Leben gerufen werden sollte, mag dies belegen: Das 'collegium universale'¹³², von dem sich Comenius die Erarbeitung bzw. Vervollkommenung und Bewahrung der übrigen drei "Erfordernisse eines universalen Weges des Lichtes" versprach - universale Bücher, universale Schulen und die universale Sprache¹³³ -, ist hinsichtlich bestimmter Organisations- und Forschungsmethoden an den Vorgaben Francis Bacons orientiert, worauf Comenius auch gebührend hinweist¹³⁴. Die Ziele, die nach dem Gesamtzusammenhang der "Via Lucis" zufolge mit diesen baconianischen Mitteln erreicht werden sollen, aber auch einige Strukturelemente jener Einrichtung können indes ihre rosenkreuzerische Provenienz nicht verleugnen.

Diese Symbiose kann Comenius deshalb zumindest als Plan grundlegen, weil er Bacons Verfahren der Erneuerung der Wissenschaften und die 'chymische' Initiation in zunächst verborgene metaphysische Zusammenhänge im Grunde für kompatibel hält. Magia, Kabbala und Alchemia selbst sind, von traditionellen Vorurteilen gereinigt, auf die gesicherte Grundlage einer 'induktiven' Methodik zu stellen, d.h. sie haben sich einer an ihren Gegenständen orientierten, graduellen und experimentellen Vorgehensweise zu befleißigen. Zugleich führt Comenius seinen nicht zuletzt aus rosenkreuzerisch-alchemistischen Kontexten stammenden Naturbegriff in die Baconianische Terminologie ein: Der wissenschaftliche Ausgriff auf die Wirklichkeit wird mit der Voraussetzung unterlegt, daß diese Wirklichkeit einen Zusammenhang zwischen archetypischer Prinzipiensphäre und sich in einem Prozeß der Verwesentlichung befindlichen immanenten Realität darstellt. Umgekehrt erfaßt der Mensch jene Prinzipien nicht in unmittelbarer Intuition, sondern im Hindurchgang durch die Gehalte, die im empirisch Gegebenen schon inchoativ zum Vorschein kommen. Daraus leitet Comenius die Legitimität induktiven Vorgehens ab, wobei sich gegenüber Bacon freilich auch der materiale wie formale Rahmen dieses Ansatzes erheblich erweitert

¹³² Vgl. Via Lucis XVIII (S. 347-351).

¹³³ Vgl. Via Lucis XV (S. 337-339).

¹³⁴ Vgl. Via Lucis XVIII 5 (S. 347) sowie XVIII 10 (S. 349).

hat¹³⁵. Der Angehörige des comenianischen 'collegium universale' hat es nicht nur mit der Erkundung der physischen Welt zu tun, sondern gleichursprünglich dazu auch mit der Erhellung des menschlichen Wesens und der religiösen Traditionen, die beide ihrer jeweiligen Eigenart gemäß zu betrachten und nicht etwa als Sonderfälle auf naturale Erscheinungen zu reduzieren sind¹³⁶. Und auch die physische Natur selbst besitzt nach Comenius einen eigenen qualitativen Aspekt, eine auch teleologische Gesetzmäßigkeit, die vielleicht noch der Vervollendung durch menschliches Wirken harrt, aber nicht gänzlich von diesem 'gesetzt' ist¹³⁷. Das von Comenius erstrebte pansophische System geht von der ontologischen Prämisse aus, daß die in ihm wiederzugebende Wirklichkeit eine differenzierte Einheit ist und daher nicht auf eine monistische Weise erfaßt werden kann, möge dieser Monismus nun auf einen Materialismus oder auf einen Spiritualismus bzw. Idealismus hinauslaufen¹³⁸. Das bedeutet aber auch: Die 'technologische' und letztlich 'konstruktivistische', an Machbarkeit und Nutzen ausgerichtete Erschließung der Realität ist für Comenius stets um ein weiteres Moment zu ergänzen, nämlich die vernehmende Hinkehr zu den Sachen. Der pansophische Wissenschaftler soll nicht ausschließlich 'erklären' oder 'verstehen'; er soll jene beiden Auffassungsweisen auch nicht bloß parallel zueinander betreiben; vielmehr soll er beide zu einer Begegnung mit seinen Gegenständen zusammenfassen, die aktiv und passiv, gestalterisch bestimmend und wesenserschauend in einem ist. Das Motiv der Macht, das sich bei Bacon schon zu verabsolutieren beginnt, steht bei Comenius noch in einem integralen Zusammenhang mit den metaphysischen Grund-Werten von 'Weisheit' und 'Güte', d.h.: Pansophisches Erkennen richtet sich durch die konkreten Seienden hindurch auf deren transzendenten Ursprung und wendet sich aus der erreichten Partizipation an dessen harmonischer Vervollendung zur weiteren Vervollendung der empirischen

¹³⁵ Vgl. Jan Patočka (Comenius und die Hauptgedanken in der Philosophie des 17. Jahrhunderts. In: Jan Patočka, Jan Amos Komenský. Gesammelte Schriften zur Comeniusforschung, (Veröffentlichungen der Comeniusforschungsstelle im Institut für Pädagogik der Ruhr-Universität Bochum. Nr. 12) Bochum 1981, S. 79-92, Zitat S. 84f.): "Wiewohl Comenius [gegenüber Bacon, U.V.] eine abweichende Konzeption von der Welt besaß, so hatte er auch die Auffassung von einer Methode, in der er Bacons Induktion nur eine untergeordnete Rolle zugestand. Comenius nahm Bacon nicht an, und doch hatte derselbe für die Entstehung seiner pansophischen Konzeption eine außerordentliche Bedeutung. Bei ihm traf Comenius zum erstenmal mit einem großzügig gefaßten Problem einer Methode zusammen und machte sich dieses Problem zueigen. Er versuchte dessen Gedanken auch andererseits für sich auszunutzen, z.B. dadurch, daß man Bacons induktive Erkenntnisse von der Natur dazu verwenden könnte, daß sie zur Richtschnur seiner einheitlichen panharmonischen Konstruktion werden mögen".

¹³⁶ Vgl. Via Lucis XVIII 13 (S. 350).

¹³⁷ Vgl. Via Lucis V (S. 302f.); XXI 19 (S. 365).

¹³⁸ Zu der dialektischen idealistisch-materialistischen Janusköpfigkeit des neuzeitlichen Reduktionismus vgl. Peter Koslowski, Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität, Philosophie der Geschichte, Metaphysik, Gnosis. Herausgeg. v. Peter Engelmann, Wien 1989, S. 64ff.

Realität zurück. Es findet kein technokratisches 'Ein-' und 'Abschließen' statt, sondern ein ganzheitliches Erschließen.

Daß Comenius hierin auch im Zuge eines kreativen Mißverständnisses die eigentliche Zielsetzung des Baconianischen Reformvorhabens sieht, belegt folgende Passage aus dem 'Prodromus pansophiae': "Überaus klug ist die Bemerkung des Verulamiers, die verschiedenen Meinungen der Menschen über das Wesen der Dinge [de rerum natura] seien wie verschiedene Glossen zu ein und demselben Text: jede bringe an einer anderen Stelle Verbesserungen mit sich und kann etwas beisteuern, das zu vermerken nützlich ist"¹³⁹. Dies scheint kein direktes Bacon-Zitat zu sein¹⁴⁰, sondern eine Aussage, die dem Bacon-Bild des Comenius entsprungen ist; demzufolge müßte die 'induktive Methode' dazu führen, den Blick des Menschen von den Glossen bzw. durch deren positive Gehalte hindurch auf den 'Text' der Natur selbst zu lenken und diesen verstehend zu lesen. Entsprechend sind auch die anderen 'Texte' bzw. 'Texturen', Mensch und Heilige Schrift zu behandeln. Unter den nicht näher spezifizierten gravierenderen Entdeckungen, die von den Angehörigen des 'collegium universale' der 'Via Lucis' zufolge nicht unkontrolliert der Öffentlichkeit preisgegeben werden sollen, läßt sich daher auch die endgültige Entdeckung der 'clavis apocalyptica', d.h. der exakten geschichts- und zukunfts-erhellenden Dechiffrierung einschlägiger biblischer Verheißungen vermuten. An diesem 'Projekt' arbeiteten ja einige Angehörige aus dem Hartlib-Zirkel, unter anderem auch Comenius selbst¹⁴¹.

Wie schlägt sich diese comenianische 'Wissenschaftstheorie' konkret in dem Entwurf des 'collegium universale' nieder? Nun, schon dessen Aufbau stellt eine Mischform zwischen dem 'Haus Salomos' Bacons und einer rosenkreuzerischen Gesellschaft dar:

- Wohl ist das 'collegium' um einen Präsidenten herum zentriert, arbeitsteilig aufgebaut und überhaupt dank fester Statuten in die Form einer effizienten Institution gegossen¹⁴², gleichzeitig besteht es aber vornehmlich als Korrespondenzgemeinschaft relativ eigenständig forschender einzelner Persönlichkeiten¹⁴³.
- Einerseits verfügt diese Vereinigung über einen räumlichen Fixpunkt, der auch zum Andenken an ihren Inspirator Bacon am besten in England liegen und damit dessen ureigene Pläne (allerdings in ihrer comenianischen Adaptation) realisieren sollte¹⁴⁴; zum anderen tendiert sie zu einer globalen Ausweitung, um die gesamte Menschheit mit ihren Erkenntnissen vertraut zu machen und zu verändern¹⁴⁵. Bacon dagegen hatte

¹³⁹ DJAK Vol. 15/II [Fußn. 16], S. 33; Übersetzung U.V.

¹⁴⁰ Vgl. DJAK Vol. 15/II [Fußn. 16], S. 415b.

¹⁴¹ Vgl. Peter Burke, Renaissance, Reformation, Revolution. In: R. Koselleck u. P. Widmer (Hrsgg.), Niedergang [Fußn. 36], S. 137-147, dort S. 143.

¹⁴² Vgl. Via Lucis XVIII 6-8 (S. 348) ; XVIII 9 (S. 348f) ; XVIII 13 (S. 350).

¹⁴³ Vgl. v.a. Via Lucis XVIII 13 (S. 350).

¹⁴⁴ Vgl. Via Lucis XVIII 10 (S. 349).

¹⁴⁵ Vgl. Via Lucis XVIII 11-14 (S. 349-351).

seine 'Nova Atlantis' in 'utopischer' Manier auf eine Insel beschränkt und zur Verteidigung seines Programms auch gleichsam die bleibende Separation von 'scientific community' und Gesamtgesellschaft betont.

- Wie die Experten im 'Haus Salomons' befassen sich auch die Angehörigen des 'collegium universale' mit technischen Errungenschaften. Anders als ihre Baconianischen 'Vorbilder' streben sie jedoch nicht danach, ihre Mitwelt mit dem Charisma technologischer Effizienz für sich zu gewinnen. Der Fortschritt der 'artes', die für größere Annehmlichkeit im täglichen Leben sorgen, ist für Comenius eher ein Nebeneffekt des 'wahren' Fortschrittes. Dieser besteht für ihn - im Sinne einer 'gereinigten', 'spiritualisierten' Alchemie¹⁴⁶ - darin, die Menschen direkt im Sinne eines friedlichen, kreativen Zusammenlebens zu bilden¹⁴⁷. Die handlungsleitende Motivation dieser Bildung soll nicht technologiegestütztem Wohlergehen entspringen, sondern gutem Willen, der sich aus unverbrüchlicher Erkenntnis des oben beschriebenen, spekulativ-aktiven Typus herleitet¹⁴⁸.

- Der material (nämlich um den Menschen als Ganzheit¹⁴⁹ und um den Bereich

¹⁴⁶ Vgl. E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung [Fußn. 110], S. 742ff. Comenius selbst formuliert diesen Zusammenhang in der 'Consultatio catholica' im abschließenden Kapitel der 'Pansophia': "Pansophia tunc rectè constituta erit *Universalis Alchymia*, ars aurea, ex quacunque conspecta re ... Sapientiae aurum extrahens, et omnia quae homini occurrunt ... ad panaceam Vitae salutemque distillans". (Consultatio catholica [Fußn. 25] T. I, S. 774, Sp. 1341) Wie auch schon J.V. Andreae unterwirft Comenius die zeitgenössische Alchemie selbst gewissermaßen einem Destillationsprozeß. Mit dem profanen "verfluchten Goldmachen" wollen diese Autoren nichts zu tun haben; es geht ihnen nicht um die handwerkliche Anwendung dieser 'ars', sondern um die daraus zu 'extrahierende' Konzeption der dynamischen und harmonischen Verbundenheit alles Seienden. Vgl. H. Scholtz, Utopismus [Fußn. 48], S. 15.

¹⁴⁷ Vgl. Via Lucis XVIII 11: Die Angehörigen des 'collegium universale' sollen "humani generis ... paedagogi" sein (vgl. S. 349). Vgl. hierzu auch die Ermahnung, die Comenius 1668 in seiner Praefatio an die englische Royal Society richtete: Sie solle sich nicht nur mit der Erforschung und Bewältigung der physischen Welt, der "rudimenta Sapientiae Dei" begnügen (S.285-292, Zitat S. 290). Aus Via Lucis XIV 10 (S. 333) schließlich wird deutlich, daß Comenius den wahren Sinn der Naturforschung in der analogen Entschlüsselung von Gesetzmäßigkeiten hin auf ihre ontologische Tiefenschicht sieht; das Anwachsen von "Annehmlichkeiten des täglichen Lebens" ist dabei eher ein nützlicher Nebeneffekt, macht aber nicht den hauptsächlichen Inhalt des "Illuminatum Seculum" [sic] aus. Diese Stelle dürfte die Bezeichnung des Comenius als 'Vulgärbaconianer' [vgl. Fußn. 15] als unhaltbar erscheinen lassen.

¹⁴⁸ Vgl. G. Böhme, Ende [Fußn. 126]: "Was Bacon von anderen Reformern, für die Namen wie Cromwell oder Comenius stehen, unterschied, war, daß er nicht auf eine politische Umwälzung und auch nicht auf *pädagogische Reformen* setzte, sondern sich den Fortschritt des Menschengeschlechtes von der Entwicklung von Wissenschaft und Technik versprach". [Hervorhebung U.V.]

¹⁴⁹ Vgl. Via Lucis I 11 (S. 294): Hier fließen christliche Schöpfungstheologie und neuplatonisches Aufstiegsdenken zusammen, wobei letzteres eigentümlich transformiert zu

religiöser Tradition) erweiterte und formal modifizierte, d.h. nicht-reduktionistische Gegenstandsbereich der Forschungen im 'collegium universale' gegenüber den Wissenschaftsidealen Bacons wurde bereits erwähnt.

2.3 Fazit

Comenius gelingt es also, in der 'Via Lucis' zumindest partiell divergierende Grundüberzeugungen im Rahmen einer dynamischen Ontologie miteinander in Einklang zu bringen. Dabei wird die scheinbare Kluft zwischen dem augustinischen Streben nach einer 'visio Dei' und dem chiliastischen Sehnen nach einem hier und jetzt anbrechenden 'regnum Dei' überbrückt¹⁵⁰. Comenius faßt diese Differenzierung nicht als den Ausdruck eines unübersteigbaren exklusiven Gegensatzes auf. Augustinismus und Chiasmus mögen zwar der Richtung nach, in die sie zielen, geschieden sein. Doch können sich ihre 'Vertikalität' und 'Horizontalität' in einem System überkreuzen und gleichsam die beiden Achsen eines Koordinatensystems bilden, wobei die Intensität des 'von oben' einfallenden, zugleich aber auch 'von unten' aktiv rezipierten 'Lichtes' Aufschluß geben über den Stand, den die - nach augustinischer wie chiliastischer Überzeugung - von Gott gelenkte Geschichte erreicht hat¹⁵¹. Der Inhalt jenes den menschlichen Geist erhellenden Lichtes konkretisiert sich für Comenius in einem umfassenden System, in dem sich der Rationalitätsanspruch und das auf kontrollierbarem Vorgehen basierende Erfolgsversprechen Francis Bacons mit einer teleologisch-ganzheitlichen Wirklichkeitsauffassung im Gefolge der 'rosenkreuzerischen Aufklärung' vereint. Das anbrechende Zeitalter einer der Ewigkeit gegenüber vorläufigen, aber als Ergebnis einer historischen Entwicklung auch in sich selbst sinnvollen Vollendung ist somit identisch mit der Realisierung rosenkreuzerischer Verheißungen - etwa der Universalsprache - mit baconianischer Transparenz und Präzision.

Aus augustinischen und chiliastischen Motiven, aus qualitativem ('rosenkreuzerisch-alchemistischem') Naturverständnis und auch aus Elementen des von Francis Bacon herrührenden technokratischen Empirismus entsteht also in der 'Via Lucis' eine

sein scheint, dergestalt, daß eine Leib-Seele-Dichotomie vermieden wird: Die Rückwendung des Menschen zu seinem Ursprung entspringt nicht allein dem kognitiven Einblick in weltüberlegene Zusammenhänge, sondern auch dem Nachspüren, das die Zielrichtung der je eigenen "occulta desideria" offenlegt. Seiner Ebenbildlichkeit wird der Mensch nicht zuerst im rationalen Erkennen inne, sondern in seinem 'Herzen' - wie auch Comenius in dem von ihm propagierten Lernprozeß alles andere sieht als die bloße Aufhäufung neutraler Informationen. - Die Seele erweist sich als auf ihren Ursprung bezogen also primär nicht aufgrund ihrer diskursiven, sondern aufgrund ihrer affektiven Struktur - ein Gedanke, der es Comenius erlaubt, das oftmals unterschwellig dualistische Menschenbild der platonisch-neuplatonischen Tradition zu korrigieren.

¹⁵⁰ Zu dieser Terminologie vgl. H.R. Niebuhr, *Gedanke* [Fußn. 35], S. 12ff.

¹⁵¹ Vgl. J. Klein, *Herborn und England* [Fußn. 64], S. 73-146, v.a. S. 116f.

progressivistische und zugleich - wenigstens ihrem Anspruch nach - ganzheitliche Geschichtsdeutung, die Möglichkeit und Legitimität aktiver Gestaltung seitens des Menschen ebenso betont wie notwendige Bezüge zu außermenschlicher Natur und übermenschlicher Transzendenz. Die Eigenarten des neuzeitlichen Welt- und Menschenbildes werden hierin nicht schlichtweg traditionalistisch ausgeblendet, sondern als ein relativ - aber eben nur relativ - berechtigter Teil eines umfassenden integralen Zusammenhangs mitthematisiert, wie schon die Erwähnung Bacons nahelegen sollte.

Das "Neuzeitliche"¹⁵² an dieser Konzeption ist das in ihr zum Ausdruck gelangende Bewußtsein, am Beginn einer beispiellosen Epoche der Menschheitsgeschichte zu stehen, die sich nicht mehr in reinem Rückbezug auf bisher geltende Traditionen erschöpfen kann, ja um ihres Zu-sich-selbst-Kommens willen sogar sich fortschreitend von den hinter ihr liegenden Zeiten entfernen muß. Im Verlauf dieses Prozesses gerät die Menschheit nicht in eine erneute unreflektierte Bindung an Autoritäten; sie bricht aber auch nicht, wie im Zuge der "Aufklärung" de facto häufig geschehen, blind mit dem Vorgegebenen allein um einer negativen Freiheit willen. Aufklärung im comenianischen Sinne bedeutet ein Zusammenspiel von wachsender menschlicher Selbstbestimmung und wachsendem Vertrauen in die unbeliebigen Gründe dieser Selbstbestimmung.

Anders als die spätere Entwicklung der Wissenschaften, die sich gerade unter den Auspizien Bacons allen anderen Ansätzen gegenüber zunehmend 'exklusiv' gebärdet haben¹⁵³, konzipiert Comenius hier den Entwurf einer 'anderen Neuzeit', in der teleologische und kausalistische Naturbetrachtung sowie autonomes Philosophieren und rezeptives Sich-Einlassen auf bedeutsame religiöse Traditionen einander nicht ausschließen, sondern wechselseitig bereichern. Dieser Entwurf mag in vielen Punkten Fragment geblieben sein, doch das entspricht völlig seinem geschichtsphilosophischen Grundzug, demzufolge das Millennium in seiner Vollgestalt nur durch die 'Konspiration' aller Menschen zustande kommen kann. Diese Form einer Triadik der Geschichte impliziert nämlich Spontaneität und Freiheit als unabdingbare Voraussetzungen der erhofften innerzeitlichen Perfektion.

3 Schlußbemerkung: Das chancenreiche Scheitern des Comenius

Obschon lange Zeit ungedruckt, vermochten die in der 'Via Lucis' geäußerten Gedanken allem Anschein nach doch wenigstens indirekte Wirkungen zu entfalten. Ab

¹⁵² Vgl. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1989, S. 17ff.; S. 300ff. sowie Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1989, S. 9-33.

¹⁵³ Zu dieser auch von Bacon herrührenden totalisierenden Tendenz neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses vgl. Wolfgang Ivers, *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim, zweite, durchgesehene Auflage 1988, S. 69f.

den 40er Jahren des 17. Jahrhunderts werden in einigen englischen Veröffentlichungen Buchdruck und Navigation als gottgegebene Katalysatoren eines heilvollen Geschichtsverlaufes gedeutet¹⁵⁴. Und auch über diese fast schon philologischen Indizien hinaus hinterließ comenianisches Denken seine Spuren: Noch Ende des 17. Jahrhunderts wehrten sich zumindest noch Teile der 'Royal Society', die ihr Entstehen und ihre Inspiration dem Kreis um Hartlib wohl mitverdankt, gegen eine auf Sekundärursachen beschränkte, also nicht-metaphysische Naturdeutung¹⁵⁵.

Doch waren dies nurmehr Rückzugsgefechte gegenüber einem von der Newtonschen Kosmologie unterstützten und daher unnachgiebig auftrumpfenden Baconianismus, der sein reduktives Vorgehen zunehmend mit Erfolgen auf dem Gebiet der technologischen Nutzenanwendung zu legitimieren verstand¹⁵⁶. Nach den nicht zuletzt auch religiös und weltanschaulich motivierten englischen Bürgerkriegen schien dies das einzige Gebiet zu sein, auf dem seitens der Wissenschaften ein universaler Konsens hergestellt werden durfte. Um solchen Anschauungen zu entgegnen, ließ Comenius 1668 seine 'Via Lucis' in Druck gehen und sandte sie an die 'Royal Society' mit der Mahnung, sich nicht auf die niederen Sphäre einer immanentistischen Naturerforschung zu beschränken. Die einmal entfesselte 'technologische Revolution' ließ sich indes nicht mehr ohne weiteres an metaphysische und religiöse Kontexte zurückbinden¹⁵⁷.

Aber bedeutet diese faktische Folgenlosigkeit nicht auch, daß sich das comenianische Werk und gerade die 'Via Lucis' als eigenständiger Ansatz gegenüber einer Entwicklung erweist, die offenbar ihren Zenith überschritten hat? Vielleicht mußte Comenius mit seinem Plan, die anbrechende Neuzeit zu 'domestizieren', zunächst scheitern, damit sich das Baconianische Projekt voll entfalten und nach seinen Verheißungen auch die in ihm implizierten Gefährdungen greifbar werden lassen konnte.

Denn nicht zuletzt die Krise des lange Zeit vorherrschenden Wissenschafts- und Technologieverständnisses hat die Debatte um Wesen und Sinn von 'Fortschritt' neu belebt¹⁵⁸. Der 'Weg des Lichts', den unsere technologische Zivilisation eingeschlagen

¹⁵⁴ Vgl. Ignacio Escribano-Alberca, Eschatologie und Selbstbehauptung. Eine theologiegeschichtliche Randglosse zu H. Blumenbergs Säkularisierungstheorie. In: Erwin Schadel (Hrsg.), *Actualitas omnium actuum*. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geburtstag, Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris 1989, S. 559-570.

¹⁵⁵ Vgl. ders., Anmerkungen [Fußn. 9], S. 515f.

¹⁵⁶ Vgl. J. Klein, *Herborn und England* [Fußn. 64], S. 116ff.

¹⁵⁷ Vgl. Regine Masthoff, Komenskýs Ratschlag an die Regia Societas in London vom Jahre 1668 (1). In: Klaus Schaller (Hrsg.), *Zwanzig Jahre Comeniusforschung in Bochum/Dvacet let bochumské komeniologie*. Gesammelte Beiträge / Sebrané příspěvky. Sankt Augustin 1990, S. 245-255.

¹⁵⁸ Vgl. Heinrich Beck, *Kulturphilosophie der Technik*. Perspektiven zu Technik - Menschheit - Zukunft 2., völlig neu bearbeitete und ergänzte Auflage von "Philosophie der Technik" (1969), Trier 1979, S. 73-92; G. Böhme, *Ende* [Fußn. 126]; P. Koslowski, *Prüfungen* [Fußn. 138], S. 89ff.

hat, droht zu einem 'Weg ins Nichts' zu pervertieren. Die intendierten wie auch die unbeabsichtigten, zumindest aber in Kauf genommenen Konsequenzen technischer Wirklichkeitsbemächtigung decken die dunkle Seite der Lichtmetapher auf¹⁵⁹. Aus dem Zusammenhang einer umgreifenden Ordnung gerissen¹⁶⁰, wirkt Licht zerstörerisch auf organische Zusammenhänge. Übermäßige UV-Strahlung, die durch eine von Treibgasen durchlöchernte Ozonschicht dringt, schädigt lebendes Gewebe, wie auch eine rückhaltlose 'Aufklärung' auf sozialer Ebene gewachsene Strukturen zerbricht, von der nuklearen "Verlichtung"¹⁶¹ der Materie ganz zu schweigen. Die Warnung, die Comenius in seiner Vorrede zur 'Via Lucis' 1668 an eine von allen Rücksichten und Rückbezügen entfesselte Naturwissenschaft richtete, klingt 325 Jahre später immer noch bzw. erst recht aktuell: Das Resultat eines solchen Vorgehens werde ein neuer Babylonischer Turm sein, der seine Spitze freilich nicht gegen den Himmel, sondern gegen die Erde kehren würde...¹⁶²

Wächst das Rettende auch nicht automatisch mit der Gefahr und schon gar nicht durch sie, so mag das Gefährliche doch seine bisherige Intransparenz verlieren, die es als das Selbstverständliche und Unhintergehbare besaß, und dadurch den Blick auf verschüttete Alternativen freigeben, die es in seinem sedimentären Wachstumsprozeß hinter sich zurückgelassen und unter sich begraben hat. Wenn dem so ist, dann sollte die synthetisierende Grundintention der 'Via Lucis' heute jenseits aller weltanschaulichen Festlegungen auf Chiliasmus oder 'rosenkreuzerische Aufklärung' nicht vor schnell verworfen werden. Unter diesen Voraussetzungen könnte ein integraler Entwurf der Menschheitsgeschichte als Freiheitsgeschichte, wie die 'Via Lucis' es ist, eine neue Leuchtkraft entfalten¹⁶³.

¹⁵⁹ Vgl. Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt/M. 1989, S. 121f.

¹⁶⁰ Daß es sich bei einem sinnvollen 'Aufklärungs'- bzw. 'elucidatio'-Prozeß auf keinen Fall um eine beliebige, ungeordnete Freisetzung von Licht-Energie handeln könne, betonte im Grunde schon Comenius in seinen "Axiomata de illuminatione rerum" und "Axiomata de visionem rerum" in der *Via Lucis* X 31-48 (S. 319f.).

¹⁶¹ P. Sloterdijk, *Eurotaoismus* [Fußn. 160], S. 122.

¹⁶² *Via Lucis*, Praefatio 24 (S. 290).

¹⁶³ Zu den heute auf neues Interesse stoßenden Synthesen von 'Pansophia' und 'mathesis universalis' im 17. Jh. vgl. auch Rudolf Haases Beitrag zu vorliegender Festschrift (S. 759-768), den ich erst nach Abfassen dieses Artikels eingesehen habe und von dessen fundierten Angaben ich mich auf erfreuliche Weise bestätigt fühle.